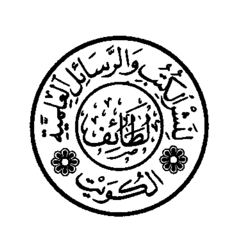
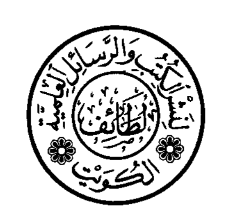


لطائف
لنشر الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت



الحركة العلمية الحنبلية وأثرها في المشرق الإسلامي

خلال القرنين السادس والسابع الهجريين
الثاني والثالث عشر الغربيين

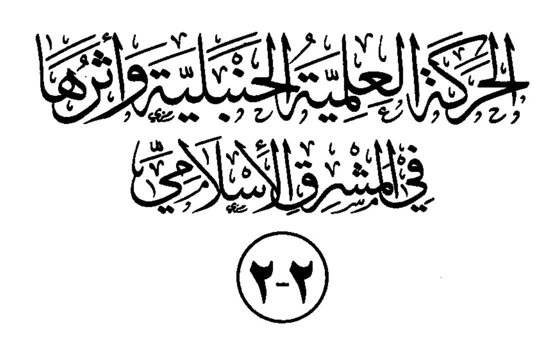
الأستاذ الدكتور
خالد كبير علال

الكتاب الثاني

الجزء الثاني



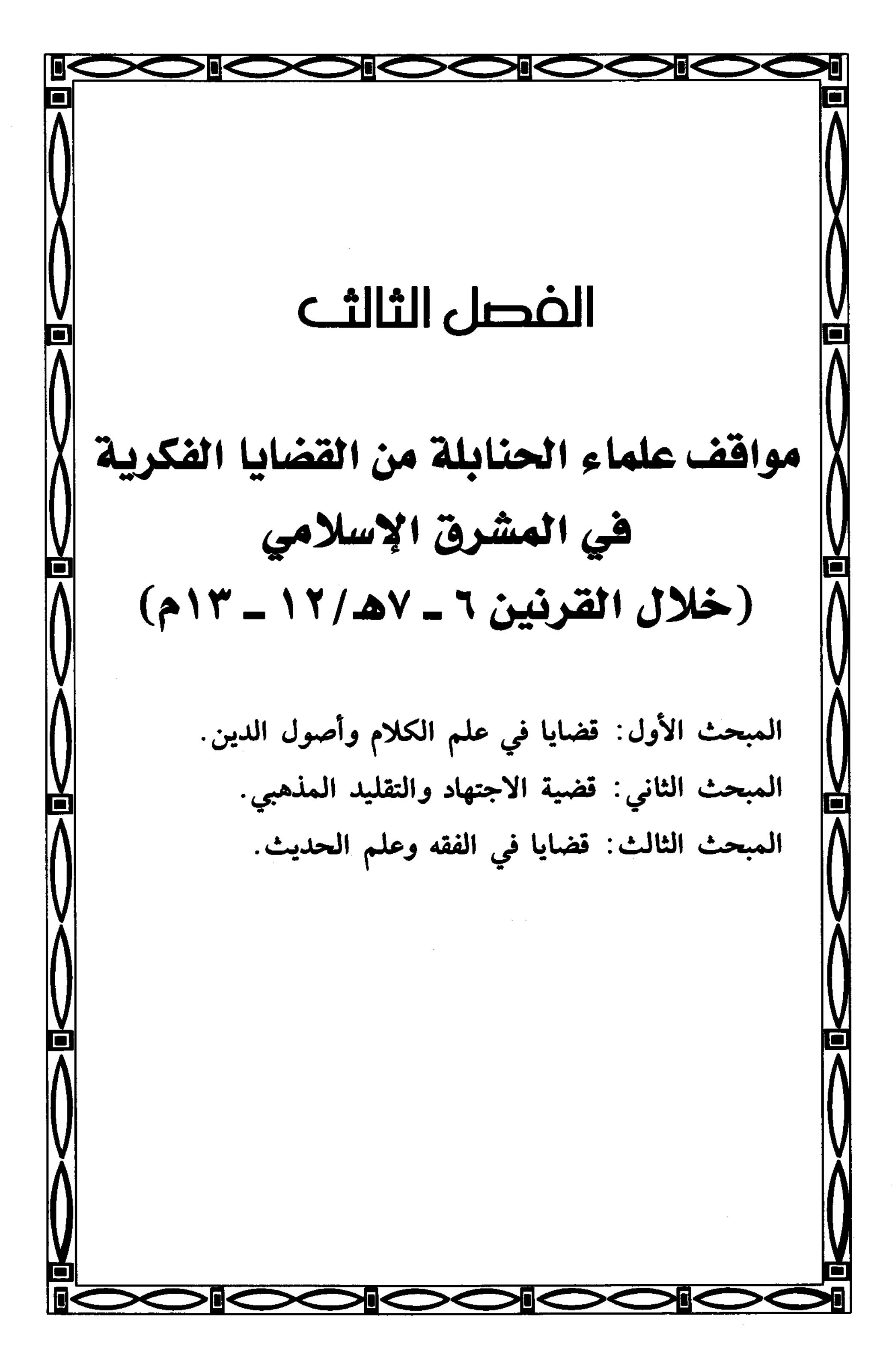
أصل هذا الكتاب
أطروحة دكتوراه دولة نالت درجة مشرف جدًّا
من جامعة الجزائر سنة ٢٠٠٣م



الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



لنشر الكتب والرسائل العلمية
لصاحبها د. وليد بن عبد الله بن عبد العزيز المنيس
دولة الكويت - الشامية - صندوق بريد ١٢٢٥٧ الرمز البريدي ٧١٥٦٣



الفصل الثالث

مواقف علماء الحنابلة من القضايا الفكرية في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

المبحث الأول: قضايا في علم الكلام وأصول الدين.

المبحث الثاني: قضية الاجتهاد والتقليد المذهبي.

المبحث الثالث: قضايا في الفقه وعلم الحديث.

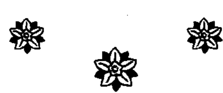
مواقف علماء الحنابلة من القضايا الفكرية
في المشرق الإسلامي
(خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

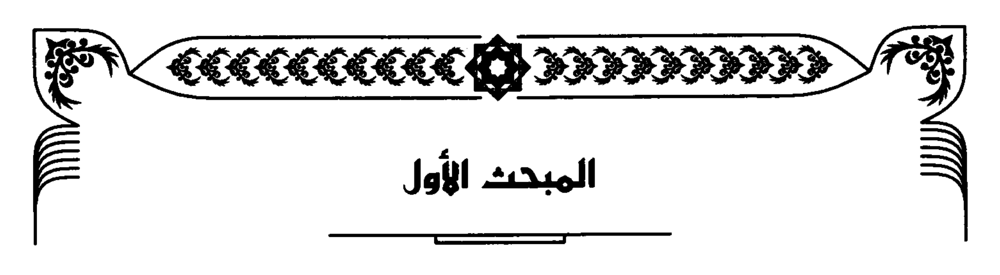
شارك علماء الحنابلة في القضايا الفكرية والمذهبية التي شغلت أهل العلم في المشرق الإسلامي (خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م). فكانت لهم منها مواقف مذهبية ميّزتهم عن مواقف غيرهم من علماء الطوائف الأخرى.

فما هي تلك المواقف؟

وما هي المنطلقات الفكرية التي احتكموا إليها؟

ذلك وغيره سنذكره فيما يأتي بحول الله تعالى.





المبحث الأول

قضايا في علم الكلام وأصول الدين

اشتد النزاع الفكري بين علماء المسلمين في مسائل كلامية وأصولية كثيرة، في وقت شهد فيه المشرق الإسلامي حروباً متواصلة ومتعددة الجبهات (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) بين ملوك المسلمين فيما بينهم، وبينهم وبين الصليبيين، وبينهم وبين المغول[١]، فلم تصرفهم هذه الظروف المضطربة عن خلافاتهم الفكرية والمذهبية التي ظلّت قائمة على أشدّها، وأثيرت خلالها قضايا فكرية كلامية عديدة، كان للحنابلة فيها مواقف متميزة.

۞ أولاً: قضية دراسة علم الكلام:

تباينت مواقف العلماء من الاشتغال بعلم الكلام[٢] تبايناً واضحاً، فمنهم من ذمَّه ونفّر منه، ومنهم من مارسه ومدحه منذ زمن الأئمة الأربعة القرن (٢ ـ ٣هـ/ ٨ ـ ٩م)، وظلّ الخلاف قائماً إلى (القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، وما بعدهما.

---

(١) انظر: ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٤٢٠، ٤٤٠، ٤٥٢ و٧/ ٤٦٧، ٥٠٢، ٧٠٥، ٧٧٥، (ط د).

(٢) هو علم يقتدر به على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها، والشبه عنها. وموضوعه مسائل العقيدة، طاش كبرى زاده: المرجع السابق ٢/ ١٣٢. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٣٩.

فبالنسبة لمواقف علماء الحنابلة، فمنهم المتكلم أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م).

درّس علم الكلام وتوسّع فيه حتى أتقنه، ثم غيَّر موقفه منه وانقلب عليه ذمّاً وتنفيراً؛ لأنّه انتهى بأربابه إلى الشكوك، وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد عندما لم يقتنعوا بما قنعت به الشرائع؛ وأشار إلى أن العقل ليس في مقدوره إدراك ما عند الله ﷻ من الحكمة التي انفرد بها[1].

ومنهم أربعة متكلمون بغداديون، توسّعوا في دراسة علم الكلام وظهر عليهم تأثيره السيّئ فيهم، فذمّهم لأجل ذلك كثير من العلماء وهم: أبو الحسن ابن الزاغوني (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، وصدقة بن الحسين الحداد (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، وفخر الدين إسماعيل غلام ابن المني (ت٦١٠هـ/ ١٢١٣م)، وعبد الرزاق ابن الفوطي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م)[2].

ومنهم طائفة رفضت علم الكلام.

أولها: الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م). ذمّه ونفّر منه، وحذّر من دراسته[3].

والثاني: عبد الرحمٰن ابن الجوزي. ذكر أن علم الكلام أوصل أكثر المتكلمين إلى الشكوك، وانتهى ببعضهم إلى الإلحاد؛ وأشار إلى أن الفقهاء المتقدمين لم يسكتوا عنه عجزاً، وإنّما سكتوا عنه؛ لأنه لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً، فأمسكوا عنه ونهوا عن الخوض فيه[4].

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٢٨، وابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٩٨.

(٢) ياقوت الحموي: معجم الأدباء ٤/ ١٤٤٧، والذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٢١ ـ ٥٤٠هـ)، ص١٥٦، وميزان الاعتدال ٣/ ١٤٤، وسير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٩، والجزء المفقود ص٤٧١، والعبر ٣/ ١٣٨، والمختصر المحتاج إليه ص١٣٨، ٢٠١، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٤١ و٦/ ٦٠.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤٨٤.

(٤) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٩٦.

والثالث: الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي. ذكر أن أهل العلم اتفقوا على ذمّ علم الكلام، ووصف المتكلمين بأنهم من أجهل الناس بالآثار، وأقلّهم علماً بالأخبار، وأتركهم للنقل ولا علم لهم به، وليس لهم إلا الكذب وزور الكلام[1]. وهم في اعتقاده من شرّ الخلق وأصحاب بدع وضلالة وليسوا من أهل العلم، ولا دين لهم ولا دنيا، من اشتغل بكلامهم تزندق ولم يفلح؛ فعلى طالب العلم أن يبتعد عن كلامهم ويقبل على دراسة الفقه والفرائض، والجبر والمساحة[2].

والرابع: الفقيه نجم الدين بن حمدان الحرّاني ثم المصري (ت٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م). لم يجز الاشتغال بعلم الكلام إلا إذا تكلم فيه بالنقل فقط، أو به وبالعقل الموافق له، وهذا المسلك ـ في رأيه ـ هو طريق أهل السُّنَّة[3].

والخامس: الفقيه تقي الدين ابن تيمية الحرّاني ثم الدمشقي. حذّر من علم الكلام وأصحابه، وأشار إلى أن أصل انحرافهم تعظيم النظر العقلي، وإعراضهم عن أعمال القلوب من جهة، وعدم التزامهم بالمنهج الشرعي في طريقتهم العقلية من جهة أخرى[4]. ونبّه إلى ضرورة التفريق بين الكلام الحق الموافق للكتاب والسُّنَّة، وبين الكلام الباطل المخالف لهما وللعقل أيضاً[5].

ويرى الحافظ ابن رجب البغدادي الحنبلي (ت٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م) أن امتناع السلف الأول من الخوض في الجدال وعلم الكلام، لم يكن

---

(١) الموفق ابن قدامة المقدسي: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص١٠، ٥٤.
(٢) نفس المصدر ص١٠، ٥٠، ٥٤، ٦٤، ٦٥.
(٣) ابن مفلح: الآداب الشرعية والمنح المرعية ١/ ٢٣٥.
(٤) ابن تيمية: التفسير الكبير ١/ ٢٠٤.
(٥) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل حققه حسين يوسف الغزال، الجزائر، مكتبة النهضة الجزائرية، (د ت)، ص١٧١.

جهلاً ولا قصوراً منهم، وإنما كان ورعاً وخشية، واشتغالاً بما ينفع عما لا ينفع[1]. وأما المتأخرون فإن الكثير منهم قد فتنوا بالكلام والخصام في الدين، وظنّوا أنهم أعلم ممن ليس على طريقهم. وهذا جهل محض منهم، فليس العلم بكثرة الرواية والمقال، وإنما هو نور يقذف في القلب يعرف به العبد الحق ويميّزه عن الباطل، ويعبّر عنه بوجيز الألفاظ المحصلة للمقاصد، على طريقة النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذي أوتي جوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً[2].

وأما عن مواقف علماء السلف من الاشتغال بعلم الكلام، فقد تضافرت عنهم الروايات بأنهم ذمّوا علم الكلام وأهله[3]، لكنهم «لم يذموا جنس الكلام، فإن كلّ آدمي يتكلم، ولا ذمّوا الاستدلال والنظر، والجدال أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بيَّنه الله ورسوله؛ بل ولا ذموا كلاماً هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسُّنَّة، وهو المخالف للعقل أيضاً وهو الباطل»[4].

وقد روي عن الإمام الشافعي أنه قال: «ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح»، و«حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسُّنَّة، وأخذ

---

(١) ابن رجب: بيان فضل علم السلف على علم الخلف حققه محمد بن ناصر العجمي دار الاستقامة، (د م، د ت)، ص١٦١.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ص١٤٤.

(٣) للإطلاع على ما قاله علماء السلف كالأئمة الأربعة، انظر: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، ط٩، بيروت، المكتب الإسلامي، (د ت)، ص٧٥، ٢٠٤، وحسن صديق خان: قطف الثمر في عقيدة أهل الأثر، حققه عاصم القريوتي، الجزائر، دار الإمام مالك ط٢، (١٤١٤هـ)، ص٤٦ وما بعدها. والموفق ابن قدامة المقدسي: المصدر السابق ص١٧.

(٤) ابن تيمية: الفرقان ص١٧١، والتفسير الكبير ١/٢٥٧.

في الكلام»[1].

وروي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة»[2]، ولم يكن يرى الخوض مع المتكلمين في دقائق مسائلهم ولو للرد عليهم[3]. ولكنّه غيَّر موقفه هذا، وأصبح يقول: «كنا نسكت عن الكلام حتى دفعنا إلى الكلام فتكلمنا»، وفضّل الذي يتكلم في أهل البدع عن الملتزم بالعبادات الساكت عن هؤلاء[4]. وصنّف كتابه: «الرد على الجهمية والزنادقة»، رداً على المتكلمين، احتج فيه بدلائل المنقول والمعقول، وتضمن مناقشات كثيرة[5]، أظهر فيها اطلاعاً واسعاً على مقالات عصره، وتمكناً من الطريقة الجدلية في العرض والمناقشة.

ومع ذلك فإن المشهور عنه منع الخوض في علم الكلام مطلقاً، وهو ما رواه عنه إمام الحرمين أبي المعالي الجويني الشافعي (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) في كتابه «البرهان»، من أن مذهب أحمد ينهى عن ملابسة النظر العقلي والاشتغال به[6]. وهذا القول أنكره علماء الحنابلة، حتى أن الأديب أبا البقاء العكبري البغدادي الحنبلي (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م) عندما سمع ذلك القول قال: «هذا نقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد»[7]. ويرى ابن تيمية أن أحمد بن حنبل لم ينه عن نظر في دليل

---

(١) الموفق ابن قدامة: المصدر السابق ص١٧.

(٢) نفسه ص١٦٧، وابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٩٦.

(٣) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ١٣٩.

(٤) ابن مفلح: المصدر السابق ١/ ١١، ٢٣٥، ٢٣٦.

(٥) ابن القيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص٩٥ وما بعدها. وابن مفلح: المصدر السابق ١/ ٣٠.

(٦) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٧١.

(٧) نفس المصدر ٣/ ٣٧٢.

عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، وأن في كلامه من الأدلة النقلية والعقلية ما لا يوجد في أقوال سائر الأئمة؛ لأنه ابتلي بمخالفي السُّنَّة، فاحتاج إليها للرد عليهم[١].

فيتبين من ذلك أن الإمام أحمد لم يستحسن الخوض في علم الكلام، ولم يدع إليه، لكنه غيَّر نظرته في منع الاشتغال به، وسمح به للمصلحة عندما اضطرته الضرورة إلى ممارسته والتأليف فيه، وفرّق بين المتكلّمين المتخصصين في الكلام وبين من يدرسه للرد عليهم، الأمر الذي يثبت خطأ الحكم العام الذي أطلقه الباحث جولد تزهير عندما قرر أن المدرسة السلفية رفضت علم الكلام مطلقاً سواء أدى إلى نتائج سلفية أو بدعية[٢]. كما أن علماء الحنابلة الذين حرموا الاشتغال به تمسكوا بأخبار منسوخة تراجع عنها إمامهم أحمد بن حنبل.

ويبدو أن الفقيه الموفق ابن قدامة قد تنبه لذلك، الأمر الذي دفعه إلى تصنيف كتب في علم الكلام رداً على الأشاعرة والمعتزلة، رغم تشدده في موقفه من علم الكلام وأهله[٣].

وأشير في هذا المقام إلى أن كبار أئمة الأشاعرة الذين استحسنوا علم الكلام وبالغوا في الخوض فيه؛ كإمام الحرمين الجويني، وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، والفخر الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، قد تراجعوا عن مواقفهم منه، وأعلنوا عن خيبة أملهم فيه في أخريات حياتهم[٤]. وقد كتب الفخر الرازي في وصيته

---

(١) ابن تيمية: نفسه ٣/ ٣٧٢.

(٢) جولد تزهير: العقيدة والسريعة في الإسلام ص١٤٤.

(٣) عن ذلك انظر: مبحث مصنفات الحنابلة في علم الكلام من الفصل الخامس.

(٤) عن ذلك انظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٣٩، وابن قاضي شهبة: طبقات فقهاء الشافعية ٢/ ٥٠، ٥٦، وابن الجوزي: تلبيس ص٩٨، =

يقول: «لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضائق العميقة، والمناهج الخفية»[1].

ويتبين مما ذكرناه: أن علم الكلام الذي كان منتشراً بين المسلمين، قد ذمّه علماء كثيرون ونفّروا منه، لكن طائفة من علماء الحنابلة والأشاعرة قد درّسوه وبرعوا فيه واستحسنوه، ثم ندموا على اشتغالهم به بعدما تأكدوا من قصوره، وأوصلهم إلى الضياع والشكوك والتوقف، فانقلبوا عليه ونصروا الطريقة القرآنية السُّنِّية. وأن علماء السلف ذموا علم الكلام لانحرافه المنهجي عندما قُدّم الهوى على الشرع، وأقحم العقل فيما لا يدركه، ولم يذموا الاستدلال والنظر الشرعيين، ولا الجدال الحسن الذي مارسه الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، لذا فإن علم الكلام كان في حاجة ماسة إلى نوري الوحي والفطرة لينال بهما الشرعية، ويستضيئ بهما في دراسة قضاياه الغيبية والمرئية.

❁ ثانياً: مسألة معرفة الله ﷻ:

تُعد قضية معرفة الله ﷻ من أهم القضايا التي شغلت الإنسان على وجه الأرض، منذ القديم إلى وقتنا الحاضر[2].

= وابن رجب: المصدر السابق ١/١٤٢، وابن القيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٤٨ ـ ١٤٩، وإغاثة اللهفان ١/٣٧.

(١) ابن أبي أصيبعة: المصدر السابق ٣/٤٠، ٤١.

(٢) هذه القضية معروفة في تاريخ الأديان والمذاهب الفلسفية.

ومعرفته تعالى على نوعين:

الأولى: معرفة الإقرار بالخالق، وهي معرفة يؤمن بها كل البشر - تقريباً - وفيها قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨].

والثانية: معرفة العبودية والطاعة، والقرب والتذوق، لا يظفر بها إلا الأتقياء المخلصون من المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧].

وقد شغلت هذه المسألة علماء المسلمين (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ - ١٣م)، فتناولوها بالبحث والمناقشة والتأليف، وكان فيها لعلماء الحنابلة مواقف متباينة من حيث طرق حصولها ووجوبها.

فيرى المتكلم أبو الحسن ابن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) أن المعرفة بالله لا تحصل إلا بالنظر، ومن ادعاها بالتقليد وترك النظر والاستدلال، فهو ليس بمؤمن[(١)].

وقوله: أنها لا تحصل إلا بالنظر، لا يصْدق على كلّ الناس؛ لأن معظمهم له إقرار فطري جازم بالخالق، ولم يحصل لهم ذلك بالبحث والنظر والاستدلال، وإنما قد يحدث ذلك لبعضهم. كما أن حكمه بأن المُقَلِّد التارك للنظر في معرفة الله ليس بمؤمن فهو خطأ بيِّن؛ لأن كثيراً من العرب أسلموا بعد الفتح ولم يشترط عليهم الرسول ﷺ النظر والاستدلال، واكتفى منهم بقول: لا إلـه إلا الله محمد رسول الله[(٢)].

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٣٩٦.

(٢) انظر: ابن هشام: مختصر السيرة النبوية، الجزائر، مكتبة النهضة الجزائرية، (د ت)، ص٢٧٢ وما بعدها.

ويعتقد الفقيه الصوفي عثمان بن مرزوق المصري الحنبلي (ت٥٥٤هـ/ ١١٥٩م) أن طريق المعرفة بالله وبصفاته هو الفكر والاعتبار بحكمته وآياته، ولا سبيل للألباب إلى معرفة كنه ذاته؛ وجميع مخلوقاته من الذرّة إلى العرش هي سبل موصلة إلى المعرفة به، وحجج بالغة على أزليته، والكون بأسره ألسن ناطقة بوحدانيته، والعلم كلّه كتاب يقرأ حروفه المتبصرون على قدر بصائرهم[١].

ويبدو أنه يقصد معرفة القرب والتذوق والطاعة، لا معرفة الإقرار فقط، وإن كان الفكر والاعتبار يوصلان إلى المعرفتين.

وأما المتكلم صدقة بن الحسين البغدادي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م) فيرى أن معرفة الله تحصل بالنظر فقط؛ لأن معرفته تعالى مقدّمة على معرفة الرسول، فكيف تكون المعرفة مستفادة من قوله ـ أي: الرسول ـ؟[٢].

ويؤخذ عليه أولاً أنه حصر حصول المعرفة بنظر العقل فقط، وأغفل حصولها بالفطرة ومعظم البشر يؤمنون بالله بالفطرة دون حاجة إلى البحث والتعمق، والنظر والاستدلال. وقوله: «أن المعرفة ليست مستفادة من قول الرسول»؛ لأن معرفته تعالى مقدّمة على معرفة الرسول، فهذا ليس حكماً مطلقاً؛ لأن المعرفة كما تحصل بالنظر والتدبر في الآفاق والأنفس، فهي تحصل كذلك بالنظر في حياة الرسول والوحي الذي جاء به[٣]، فقد يكون بعض الناس ملحداً فيأتي إلى الرسول فيأخذ بيده، ويرد على شبهاته، ويوصله إلى معرفة الله؛ أو أنه يدرس الكتاب الذي جاء به، فيطلع على براهنه وآياته ودلائله، فيؤمن بالله ورسوله، فتكون معرفته

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى، ط١، بيروت، دار الجيل، (١٩٨٨م)، ١/ ١٥٠، والمناوي: الكواكب الدرية ٢/ ٢٦٧، وابن الوردي: المصدر السابق ٢/ ١١٩.

(٢) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١١٧، ١١٩.

(٣) **الوحي**: هو كتاب الله المسطور، **وآيات الكون**: هي كتابه المنظور.

إذن مستفادة مما جاء به النبيّ. كما أنه ثانياً لم يفرّق بين معرفة الإقرار بالخالق التي يؤمن بها الغالبية الساحقة من البشر، وبين معرفة الطاعة والعبودية والقرب والتذوق، والتي لا تحصل إلا باتباع الوحي الذي جاء به الرسول(١).

ويضيف صدقة بن الحسين ـ إلى ما قاله سابقاً ـ: أن النظر هو أول الواجبات؛ لأنه لا يمكن القيام بالأوامر الشرعية من صلاة وصيام إلا بعد معرفة الله، فهي متقدمة على سائر الواجبات، والنظر بدوره أسبق من المعرفة؛ لأنه طريق إليها(٢).

وقوله هذا يصح في حق الذي لا يؤمن بالله، فعليه أولاً أن ينظر في آياته المنظورة والمسطورة ـ أي: الوحي ـ ليؤمن به وبرسوله، ثم يعبده ويلتزم بشرعه ثانياً. وأما المؤمنون به بالفطرة والتربية فالنظر ليس واجباً في حقهم، بل الواجب عليهم عبادته والاحتكام إلى شرعه.

وتحصل المعرفة عند عبد الرحمٰن ابن الجوزي بالنظر، والاستدلال، والتدبر بالعقل في صنع الله وحكمته في خلقه؛ فيستدل بذلك بأن للكون خالقاً(٣).

وهذه المعرفة التي ذكرها هي معرفة إقرار، وليست معرفة طاعة وقرب، فالأولى يوصل إليها النظر والبحث في آيات الكون والوحي، والثانية تأتي بعد الأولى، وتتحقق عن طريق الالتزام بالشرع ظاهراً وباطناً.

ويعتقد الفقيه عبد الوهاب ابن الحنبلي الدمشقي (ت٥٣٦هـ/

---

(١) هناك آيات كثيرة تدل على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [إبراهيم: ٤٠]، و﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢، ٢٣].

(٢) ابن تيميه: المصدر السابق ١١٨/٤.

(٣) ابن الجوزي: أحكام النساء ص١١ ـ ١٢.

١٢٤١م)، أن المعرفة بالله لا تحصل بالعقل؛ لأنها لو تمت به لوجب أن يكون كل عاقل عارفاً بالله تعالى، والناس كلهم على رأي واحد في التوحيد، و«لمَّا وجدنا جماعة من العقلاء كفاراً مع صحة عقولهم، ودقة نظرهم، دلَّ على أن المعرفة لا تحصل بالعقل»[١]. ولا دخل للعقل في حصول الإيمان وكتابته في قلوب المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، فذلك كالنبوة لا ينالها الأنبياء بعقولهم، وإنما هي فضل واصطفاء من الله لهم، كذلك «معرفة الله والإيمان ليس للعقل في ذلك شيء، وإنما العقل شرط في التكليف والخطاب بالشرع»[٢].

وواضح من كلامه أن المعرفة التي نفى حصولها بالعقل هي معرفة الهداية والإيمان بدين الإسلام، لا معرفة الإقرار التي يؤمن بها الكفار على اختلاف أديانهم، وإن كان هو لم يفرق بين المعرفتين صراحة؛ والتي نفى حصولها هو مخطئ فيها؛ لأن كثيراً من الكفار ـ قديماً وحديثاً ـ كان العقل سبيلهم إلى الوصول إليها، فدرسوا الإسلام وسيرة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وصحابته، فآمنوا بالإسلام. والقرآن الكريم مليء بدعوة البشر إلى استخدام العقل، والتدبر في آيات الكتاب والكون، ليؤمنوا بربهم ورسالته الخاتمة، ثم ذمّ الذين عطّلوه، وقرنهم بالحيوانات، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وأما حجته فيما ادّعاه من أن المعرفة لو حصلت بالعقل «لما وجدنا جماعة من العقلاء كفاراً مع صحة عقولهم ودقة نظرهم» فهي حجة واهية؛ لأن هؤلاء كفروا بالإسلام؛ ليس لأن عقولهم دلّتهم على بطلانه، وإنما هم

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ٣٧٨.

(٢) نفس المصدر ٤/ ٣٨٢.

إما أنهم لا يفهمونه، وإما أنهم تأكدوا من صحته وصدقه وأبوا اعتناقه تعصباً وحسداً، اتباعاً للهوى، وحفاظاً على مصالحهم. والإنسان ـ أياً كان ـ لا يؤمن بشيء ما لمجرد أنه صحيح وأن العقل قد أقرّه ودلّ عليه، ما لم يكن يرغب في الإيمان به. وقال تعالى ـ مخاطباً نبيه ـ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، وقال عن فرعون وبطانته: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

وأما تسويته بين المعرفة والنبوة في أنهما عطاء من الله وفضل منه، ولا دخل للعقل في حصولهما فليس بصحيح؛ لأن النبوة هي فضل واصطفاء منه تعالى، ولا دخل فيها للكسب البشري، لكن الهداية والمعرفة القلبية بالله ﷻ تتمّ بتوفيق من الله، وبكسب واجتهاد من عبده المؤمن، فهو ﷻ حثّ عبده على عبادته وبيَّن له الحلال والحرام، فإن أطاعه وأخلص له الدين كافأه بالهداية والإيمان.

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) من مسألة معرفة الله، فإنه قد توسع في دراستها وكان أكثر علماء الحنابلة تحقيقاً وإبداعاً فيها؛ فقرر أن طرق معرفته تعالى عديدة ومتنوعة، لذا صارت كلّ طائفة تسلك طريقاً إلى إثباتها وتظن أنه لا سبيل إليها إلا سبيلها وهذا غلط محض وقول بلا علم، «فمن حصرها في طريق معيّن بغير دليل يوجب نفياً عاماً لسوى تلك الطريق، لم يقبل منه، فإن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل»، ومن نفى ذلك بحسب علمه لم ينازع فيه، فإذا قال: «لا أعلم طريقاً آخر ولم يحصل لي ولمن عرفته طريق آخر، كان نافياً لعلمه ولما علم وجوده، لا نافياً للأمور المحققة في نفس الأمر»[1].

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٢/ ١٢١، وما بعدها و٤/ ١٢٢، ١٢٧.

وحصر ابن تيمية طرق معرفة الله ﷻ في ثلاثة طرق أساسية:

أولها: الطريق الشرعي تُتّبع فيه أدلة الشرع.

والثاني: طريق النظار تستخدم فيه الأدلة القياسية العقلية. وفيه فساد كبير وما لا يتفق مع الشريعة، وقد انتهى بسالكيه ـ الذين لهم نوع عقل وتمييز ـ إلى الحيرة والشك؛ كإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، والفخر الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٣م)[١]، وليست معرفته تعالى متوقفة على هذا الطريق، بل تمامها العلم بفساده. **والثالث**: طريق الصوفية. تتبع فيه السلوكيّات التعبدية الكشفية، وفيه كثير من التناقض وما لا يتفق مع دين الإسلام، وغايته الشطح[٢] الذي هو التصديق بالباطل. وحال أتباعه كحال النصارى في رهبانيتهم، مقابل النظار الذين يشبه حالهم ما عليه حال اليهود[٣].

وتحصل المعرفة بالله عند ابن تيمية، بسبل متعددة حسب حال كلّ إنسان وظروفه؛ كتعليم الرسول ﷺ والعلماء للناس والدعاء لهم، والنظر والاستدلال العقليان، والاتعاظ والاعتبار، والكسب والاجتهاد،

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٣/ ٨٠، ومنهاج السُّنَّة النبوية، بيروت، دار الكتب العلمية، (د ت)، ٣/ ١٨.

(٢) الشطح هو كلمات وانزلاقات لفظية تصدر عن الصوفية، فيها رعونة نفس ودعاوى عريضة في العشق الإلٰهي والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة، وهي عبارات غير مفهومة لها ظواهر زائفة، ليس من ورائها طائل، وتشوش القلوب وتدهش العقول. أبو حامد الغزالي: المصدر السابق ص٦٠، ٦١، والجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية (١٩٩٥م)، ص١٢٧.

(٣) ابن تيمية: التفسير الكبير ٦/ ٤٣١، ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ٨٠.

وما يقذفه الله في بعض القلوب من العلوم بغير اكتساب، وكلّ ذلك يتمّ بقضاء وقدر. والمعرفة هي نعمة الله على عبده، منّها عليه بالأسباب والمسببات فمن «ظن أن المعرفة والإيمان يحصلان بمجرد عقله ونظره واستدلاله ـ كما يقول القدرية ـ كان ضالّاً»[1].

وعن علاقة الوحي بالفطرة في حصول المعرفة بالله، يعتقد ابن تيمية أن الوحي نزل ليذكرّ الفطرة ـ ما هو معلوم لها ـ، ويكملها، ويقويها، فمن تحقق فيه ذلك وجد الهدى واليقين الذي لا ريب فيه[2]. وأما المتكلمون الذين انتهوا إلى الشكّ والحيرة والوقف، فهم الذين أفسدوا فطرتهم العقلية، وشرعتهم السمعية ـ النقلية ـ بشبهاتهم واختلافهم الذي لم يهتدوا معه إلى الحق[3].

وذكر ابن تيمية أن الناس قد اختلفوا في: هل تحصل معرفة الله بالعقل أم بالنقل؟، واختار هو طريقاً ثالثاً مفاده: أن «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كلّ منها يستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه»، ومن ظنّ أن السمعيات ليس فيها الدليل العقلي، وأن العقليات لا تتضمن الدليل السمعي، فهو مقصر في المعرفة بحقائق هذه الأدلة بنوعيها[4].

وعنده أن معرفة الإقرار بالخالق تحصل بالفطرة والعقل لقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]،

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٣٨٥.
(٢) ابن تيمية: التفسير الكبير ٦/ ٣٤٢، ومنهاج السُّنَّة النبوية ٣/ ٦٨.
(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٣/ ٦٨.
(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١١٦.

لكنها لا تستلزم المعرفة التي أوجبها الله على عباده[1]. وهي معرفة الطاعة والتذوق التي لا تحصل إلا بالوحي.

وأشير هنا إلى أن الشيخ تقي الدين ابن تيمية، كان موفقاً في موقفه من مسألة معرفة الله ﷻ معتمداً على أدلة الشرع أولاً، ثم على دلائل العقل الفطري ثانياً، ثم جمع بينها في نظرة موضوعية شاملة متزنة. لذا لم أجد منفذاً للتعقيب عليه في تناوله لمسألة معرفة الله سوى التنويه بموقفه الصحيح.

وقسّم الفقيه ابن قيم الجوزية الدمشقي الحنبلي (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) المعرفة بالله إلى نوعين:

الأولى: معرفة الإقرار بالخالق، ويشترك فيها كل الناس برّهم وفاجرهم، مطيعهم وعاصيهم.

والثانية: معرفة الخشية والإنابة والمحبة لله، والطريق إليها واحد لا تعدد فيه، وهو صراط الله المستقيم الذي نصبه موصلاً إليه[2].

وللمعرفة القلبية بابان واسعان يوصلان إليها:

الأول: التأمل والتفكر في القرآن الكريم، والفهم الخاص عن الله ورسوله لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [النساء: ٨٢].

والثاني: التفكر في آياته المشهودة وتأمل حكمته، وقدرته، ولطفه، وإحسانه وعدله في خلقه، وجماع كل ذلك الفقه في معاني أسمائه

---

(١) نفس المصدر ٤/ ١٠٢، ٣٧٩، والتفسير الكبير ٦/ ٤٢٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: الفوائد حققه محمد راتب عرموش ط٤، بيروت، دار النفائس ص٢٢، وطريق الهجرتين وباب السعادتين، بيروت، دار الكتاب العربي، (د ت)، ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

الحسنى وجلالها وكمالها وتفرده بها، وتعلقها بالخلق والأمر. ومخلوقاته دالة على أفعاله، التي هي بدورها دالة على صفاته[1].

والبابان اللذان ذكرهما ابن القيم، فهما كما يوصلان المسلم إلى المعرفة القلبية بالله، فهما كذلك قد يوصلان الملحد إلى الإقرار بخالق الكون، عندما يتدبر في آياته المشهودة والمسطورة، إذ في القرآن الكريم آيات كثيرة تخاطب الكفار والدهريين، وترد على شبهاتهم وتبكتهم؛ كقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥، ٣٦].

ويعتقد المتكلم أبو الفتح ابن عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) أن معرفة الإقرار بالخالق تشهد الفطرة بضروريتها؛ لأنها ليست من النظريات التي يقام عليها البرهان؛ كما أن مقالة إنكار الخالق ليست معروفة[2].

فعقب عليه ابن تيمية مبيناً أنه وإن لم يكن إنكار الخالق مذهباً مشهوراً عليه أمة معروفة من الأمم[3]، فإنه مما يعرض لكثير من الناس، فينكرون وجود الله ظاهراً أو باطناً أو كلاهما معاً. ولا يمنع ذلك من أن تكون المعرفة بالله مستقرة في الفطرة ثابتة فيها؛ لأن الذي يقع لهؤلاء هو نوع من السفسطة، وهي حال تعرض لهم، إما عمداً وإما خطأ؛ وقد يتنازع أناس في القضايا البديهية والمعارف النظرية، في الحسيات والحسابيات والإلٰهيات. ومن تأمل فيما يحكى من المقالات عن البشر رأى عجائب

---

(١) ابن قيم الجوزية: الفوائد ص٣١، ٣٢، ٧٦، ٢٢١.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٧٦.

(٣) وجدت في عصرنا أمم ملحدة عندما فرض عليها الإلحاد بالقوة في ظل الدول الشيوعية، لكن بانهيار المعسكر الشيوعي زال ذلك الكابوس وعاد الناس إلى عقائدهم الدينية.

وغرائب؛ لأن بني آدم لا ينضبط ما يخطر لهم من آراء وإرادات[1].

وزيادة على ذلك أقول: إن الفطرة هي أصل إقرار الناس بالخالق، ثم ينضم إليها النظر والاستدلال. والإنسان منذ صغره يبحث عن الله تعالى، ويسأل عنه، ويقرأ عليه، غير أن هذه المرحلة لا تطول عند معظم الناس، وينصرفون إلي حياتهم العملية، لكن بعضهم قد يواصل بحثه ويوسع دائرة اطلاعه، فيزداد علماً وهداية. ومنهم من قد تعترضه شكوك وشبهات، تدخله في حيرة وصراع فكري، وقلق نفسي إلى أن ينتهي بهم الأمر ـ كلهم ـ إلى الإيمان والاطمئنان، إلا من أبى وضل الطريق وأصرّ عليه؛ لأنه لا يوجد دليل يثبت عدم وجود الله، مقابل دلائل وجوده التي لا تعد ولا تحصى، كما أنه ليس للإنسان أية مصلحة في كفره بخالقه، وإنما كل سعادته في الإيمان به، وخسرانه وهلاكه في كفره به.

ويعتقد **الفقيه حسن صديق خان الهندي** (ت١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩م) أن الإنسان مفطور على الإيمان بالله منذ أول نشوئه، من غير حاجة إلى نظر وبرهان، لكنه لا يصل إلى معرفة الهداية والقرب والتذوق إلا بالاعتقاد الجازم بعقائد أهل السُّنَّة، والإقبال على العبادات ومجاهدة النفس وملازمة التقى، إلى أن تنفتح له أبواب الهداية، ويتنور قلبه تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٦٩﴾ [العنكبوت: ٦٩]، دون الحاجة إلى جدال وكلام؛ لأنهما يشوشان الاعتقاد ويفسدانه أكثر مما يصلحانه. والواقع شاهد على ذلك؛ فعقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس ثابتة كالطود الشامخ لا تحركها الدواهي والصواعق؛ وعقيدة المتكلم الحائر بين اعتقادات وتقسيمات الجدل؛ كخيط في الهواء تقلّبه الرياح يميناً وشمالاً[2].

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ٧٦.

(٢) صديق حسن خان: المرجع السابق ص١٥٥.

وقسّم الباحث وحيد الدين خان المعرفة بالله إلى نوعين هما: تصديق عقلي، وتصديق وجداني، وهذا الأخير أرفع وأعلى من الأول؛ لأنه اكتشاف لقبس معرفي باطني ذوقي، عندما يظفر به الإنسان يفاجأ «بصيرورته جزءاً من كيانه، فعلاقته بهذه المعرفة ليست علاقة عقلية، وإنما هي علاقة نفسية، وكل ما يشكّل جزءاً نفسياً من كيان الإنسان لا يحتاج إلى دليل عقلي»[1]. ويمكنه أن يتحصل على هذه المعرفة بطرق شتى؛ كـ«ذكر الله وعبادته، وتحمل التضحيات من أجله وفي سبيله، وإشغال القلب واللسان بأمور الله، والتقرب إلى الله عن طريق الأدعية»[2].

وقد اتفق العلماء المسلمون على وجوب معرفة الله، واختلفوا في طريق وجوبها، فقال أهل السُّنَّة: إنها تجب بالشرع، وقالت المعتزلة: إنها تجب بالعقل[3]. وأقول: إن معرفته تعالى وجبت على الإنسان بالنقل؛ لأنه ﷻ فرض عليه عبادته في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٧] فمن أطاعه رضي عنه وأدخله الجنة، ومن عصاه غضب عليه وأدخله النار. وعبادة الإنسان لربه تستلزم معرفته به.

وأما قول المعتزلة بأن المعرفة تجب بالعقل، فهو ادعاء لا دليل عليه من الشرع ولا من العقل، فأما من الشرع فإن القرآن الكريم قد نصّ على أن الله تعالى فرض على الناس عبادته، ولم يقل لهم: اعبدوني على ما توجبه عقولكم. وأما من العقل، فإن عقول البشر لم تتفق على القول بوجوب المعرفة بالعقل، بل إن بعضها قد ينكر وجوبها أصلاً ويقول: إن الله

---

(١) وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم، القاهرة، دار المختار الإسلامي، (١٩٧٨م)، ص٣.

(٢) وحيد الدين خان: حكمة الدين، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط٢، القاهرة، دار المختار الإسلامي، (١٩٧٨م)، ص٤٠.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١١٧.

خلقنا وتركنا وليس هو في حاجة إلى عبادتنا، أو أننا نحن البشر لسنا في حاجة إلى معرفته وعبادته، أو أننا لسنا أهلاً لذلك. وفي مقابل هؤلاء يقول آخرون بوجوبها، الأمر الذي يبين أن القول بوجوبها بالعقل لا يصح.

وقد روى الحنفية عن إمامهم أبي حنيفة النعمان (ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م) أنه كان يوجب معرفة الله بالعقل بحجة أنه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يراه من خلق نفسه وإبداع للسماوات والأرض(١).

نعم قد أكرم الله الإنسان بالعقل وبه يستطيع اكتشاف الكثير من أسرار الكون، وبه يقرّ بوجود خالقه، لكن عقول البشر لم تتفق بوجوب عبادته عقلاً، وما روي عن الإمام أبي حنيفة فإن صحّ عنه فهو مخالف لما عليه أهل السُّنَّة، ولا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم من أن الله تعالى هو الذي فرض على بني آدم عبادته ثم عذرهم برحمته، وعلّق محاسبته لهم بإرسال الأنبياء حين قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] و﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] فإرسال الرسل هو الحجة على البشر وليست عقولهم.

وذهب بعض متكلمي الحنابلة؛ كالقاضي أبي يعلى الفراء، وابن عقيل، وأبي الخطاب الكلوذاني، وأبي الحسن الزاغوني، إلى القول بما أن معرفة الله واجبة، فإن النظر والاستدلال هما كذلك واجبان على العلماء والعوام؛ لأنهما طريق حصول المعرفة(٢).

وأقول: إنه وإن كان النظر والاستدلال مستحبان ودعت إليهما آيات قرآنية كثيرة، فإنهما ليسا بواجبين على كل الناس؛ لأن الله ﷻ لم يوجبهما عليهم، ولأنه في مقدورهم الظفر بالمعرفة عن طريق الفطرة والتربية والوحي. كما أن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قبل إسلام

---

(١) ابن تيمية المصدر السابق ٤/٣٩٨، ٤٠٥.

(٢) أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين ص٢٢، وابن تيمية: نفس المصدر ٤/٩٤، ٩٥، ٣٩٥، ٣٩٦.

قبائل العرب في عام الوفود - (سنة ٩هـ/ ٦٣٠م) - واكتفى منهم بقول: لا إلـه إلا الله محمد رسول الله، مع الالتزام بالأحكام الشرعية[١]، ولم يُوجب عليهم النظر والاستدلال كشرط لإسلامهم، ولم يدخل معهم في مناقشات فلسفية.

ويستنتج مما ذكرناه عن مسألة معرفة الله، أنها قد شغلت أهل العلم (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ - ١٣م)، وكان فيها لعلماء الحنابلة مواقف متباينة، فمنهم من حصر طريق حصولها في النظر والاستدلال وبالغ في تعظيم العقل، ومنهم من جعلها هبة من الله وفضلاً منه كالنبوة، ومنهم من عدد طرقها وفرق بين معرفة الإقرار بالخالق التي يشترك فيها عامة الناس وبين معرفة الطاعة والقرب والخشية، والتي تخصّ الأتقياء من المسلمين دون سواهم. كما أن جمهور علماء الحنابلة قد اتفقوا على أنّ المعرفة بالله تجب بالنقل لا بالعقل؛ لأن المسالة تتجاوزه، وعليه أن يلتزم حدوده.

❁ ثالثاً: قضية دور العقل في التحسين والتقبيح:

تنازع العلماء في: هل يعلم بالعقل حسن الأشياء وقبحها، أم لا؟ فكانت لهم مواقف متباينة بين النفي والإثبات.

فبالنسبة لعلماء الحنابلة فمنهم طائفة قالت بالنفي، في مقدمتها القاضي أبو يعلى الفراء (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) يرى أنه لا مجال للعقل في تحسين المحسنات ولا في تقبيح المقبحات، ولا في إثبات الواجبات ولا في تحريم المحظورات ولا في تحليل المباحات، وإنما كل ذلك للشرع[٢].

وقد وافقه على رأيه كل من تلميذه أبو الوفاء ابن عقيل، والمتكلم

---

(١) ابن هشام: المصدر السابق ص٢٧٥، وما بعدها.

(٢) أبو يعلى الفراء: المصدر السابق ص٢٢، وابن تيمية: المصدر السابق ٣٩٩/٤.

أبو الحسن ابن الزاغوني، ومما احتج به هؤلاء رواية عن إمامهم أحمد بن حنبل يقول فيها: «ليس في السُّنَّة قياس ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول وإنما هو الاتباع»[1].

ويرى الفقيه أبو الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م) أن هذه الرواية ـ إن صحّت ـ فالمراد منها الأحكام الشرعية التي سَنَّها الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ.

وعند الشيخ تقي الدين ابن تيمية أن قول أحمد: «لا تدرك بالعقول»، معناه: أن العقل لا يدرك كلّ ما في السُّنَّة؛ لأنه لو أدرك ذلك لتساوى علم الناس بعلمه. ولم يقصد أن العقول لا تعرف شيئاً من الأمر والنهي، وإنما مراده هو الرد على من جعل عقول البشر معياراً للسُّنَّة، وليس فيه رد على من جعل العقول موافقة للسُّنَّة[2].

وما ذهب إليه ابن تيمية صحيح؛ لأن الشرع مبني على الحكمة والمصلحة، وفي مقدور العقل أن يدرك كثيراً من أسرار التشريع الإلـٰهي، لذا حثَّ الله عباده على التدبر في كونه المنظور وفي كتابه المسطور؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤].

ومنهم من قال بتحسين العقل للأشياء وتقبيحها؛ كأبي الحسن التميمي البغدادي (ت٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)، وأبي الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م)[3]، الذي ذكر أن جمهور العلماء من الحنابلة، والمالكية، والشافعية، والحنفية، يوافقونه على رأيه، وتوسع في مناقشة معارضيه في كتابه «التمهيد»، وقد نقل منه ابن تيمية نقولاً كثيرة[4].

---

(١) ابن تيمية: نفسه ٤/ ٣٩٩.

(٢) نفسه ٤/ ٣٩٩.

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١٠٢، وابن مفلح: المصدر السابق ١/ ١٣٥.

(٤) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١.

ويرى ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) أنه يوجد طريقان لمعرفة النافع والضار، هما: الوحي، والعقل، لكن الأول أوسع وأبين وأصدق من الثاني، وذكر أن الله ﷻ قد جعل في عقول البشر وفطرهم استحسان الصدق، والعدل، والإحسان، والبر، والعفة، والشجاعة، وصلة الرحم، وأداء الأمانات، فمن قال: إن ذلك لا يعلم بالعقل والفطرة، وإنما يعلم بمجرد النقل فقط، فهو مخطئ[1].

وأما غير الحنابلة، فمنهم المعتزلة والكرامية والفلاسفة، قالوا بتحسين العقل للأشياء وتقبيحها[2]. وعارضهم الأشاعرة وقالوا: ليس للعقل أن يحسن ويقبح، وإنما ذلك للشرع وحده[3].

وذكر المتكلم أبو الوفاء ابن عقيل أنه حضر يوماً بدار الكتب ببغداد، مناظرة بين أشعري ومعتزلي حول تحسين العقل وتقبيحه للأشياء، فقال الأشعري: ومتى يثق العاقل بعقله؟ فإنه يرى في إيلام الحيوان وهدم بنيته قبحاً، لكن الشرع ـ مع ذلك ـ أمر بذبحه. وأنه يرى في إقدامه على الملذات المحرّمة أمراً حسناً؛ لأنه يشبع بها رغباته وشهواته، هي محرمة شرعاً، لذا على العاقل ألا يحكم بعقله، ولا يقبح قبيحاً حكم العقل بقبحه، ويفوض الأمر للشريعة. فرد عليه المعتزلي قائلاً: هل استدلالك هذا حسن أم قبيح؟ إن قلت: حسناً أو قبيحاً، سألتك بماذا؟ فإن أجبت بالعقل كفانا ذلك إبطالاً لما قررته. وإن قلت علمته بالشرع، قيل لك: لا يوجد ما ذكرته في كتاب ولا سُنَّة. فسكت الأشعري وتوسّع المعتزلي في الرد عليه[4].

---

(١) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ١/ ٤٠١.

(٢) أبو يعلى الفراء: المصدر السابق ص٢٢، وابن تيمية المصدر السابق ٤/ ١٠٢، وابن مفلح: المصدر السابق ١/ ١٣٥.

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ٣٩٨، ٣٩٩، ابن مفلح: نفسه ١/ ١٣٥، سفر الحوالي: منهج الأشاعرة في العقيدة ط١، الجزائر، الدار السلفية، (١٩٩٠م)، ص٦٢.

(٤) ابن عقيل: الفنون ٢/ ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠.

وجواب هذا المعتزلي كان مفحماً، مفاده أن خصمه كان متناقضاً مع نفسه، فهو في الوقت الذي يدعي فيه أنه لا دخل للعقل في التقبيح والتحسين، استخدمه للبرهنة على دعواه دون الرجوع إلى الشرع. ويؤخذ عليه كذلك أنه ترك الأمثلة الواضحة التي يحكم العقل بحسنها؛ كالصدق والشجاعة، والعدل والتعاون، وكذلك التي يحكم بقبحها؛ كالظلم والسرقة والكذب، والتجأ إلى أمثلة فيها التباس ومعطياتها قليلة تجعل حكمتها وأسبابها خفية على كثير من الناس.

وقد أخذ الباحث سفر عبد الرحمٰن الحوالي على الأشاعرة تناقضهم البيِّن في موقفهم من **تحسين** العقل للأشياء **وتقبيحها**، فهم قالوا: إن الزنا والكذب قبيحان بالنقل لا بالعقل، ثم إنهم من جهة أخرى نفوا صفة علوّ الله على خلقه التي صرَّحت بها الآيات والأحاديث، وقالوا: أن اثباتها قبيح معارض للعقل[1].

وتعقيباً على ما تقدم ذكره أقول: إنه في مقدور العقل أن يحسِّن ويقبّح، ويميّز بين الخير والشرّ في أمور كثيرة جداً، بدليل أن الله ﷻ عندما أنزل كتبه أمرهم بدراستها وتدبرها وفهمها، ليتعرفوا عليه ويميّزوا بين كلامه وكلام غيره، وبين أنبيائه المرسلين وبين الأدعياء الكاذبين. وحثّهم على التفكر واستخدام عقولهم لاكتشاف آياته في الآفاق والأنفس[2]، وهذا كلّه لا يتمّ ولا فائدة منه لو لم يكن في إمكان العقل القيام به. وفي تعليق الشرع تنفيذ أحكامه بالعقل، ورفعها عن الصبي حتى يحتلم، والنائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يشفى، دليل قوي على أن العقل قادر على التمييز بين الحق والباطل، وبُيّن الحلال والحرام. وعندما جاء رجل إلى النبي ﷺ وطلب منه أن يأذن له بالزنا،

---

(١) سفر الحوالي: المرجع السابق ص٦٢.

(٢) كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، و﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١].

قال له: «**أترضاه لأمك؟ أترضاه لأختك؟**»، فقال له: لا، ثم تراجع عن نيّته في الزنا[1]. وهذا إقناع عقلي من النبيّ للرجل بقبح الزنا.

وإذا كان الله ﷻ قد احتفظ لنفسه بحق التشريع، فإن ذلك لا يعني أن العقل لا يستطيع أن يشرع مطلقاً، بل في مقدوره أن يمارسه في جوانب كثيرة من الحياة، بدليل أن الله ﷻ قد أجاز له الاجتهاد وحثّه عليه لاستنباط الأحكام الشرعية؛ وقد أنتج المسلمون ـ طيلة قرون من الزمن ـ ثروة فقهية تشريعية ضخمة لا نظير لها في التاريخ بفضل ممارستهم للاجتهاد. وللدول المعاصرة قوانين وضعية فيها صواب كثير، يتفق مع الشريعة الإسلامية؛ كتحريم الظلم، والسرقة، والرشوة، والمخدرات. وعندما يعتدي إنسان ما على إنسان آخر فيضربه أو يسرقه، أو يقتله، فلا يعني ذلك أن عقله حسَّن له فعله، وإنما هو إما أن يكون مريضاً فهو معذور، وإما أنه ظالم منحرف متبع لهواه وشهواته لا لعقله.

---

(١) ذلك هو معنى الحديث، وأما متنه كاملاً، فهو في مُسند أحمد بن حنبل هكذا: «حدّثنا عبد الله، حدّثني أبي، ثنا يزيد بن هارون، ثنا جرير، ثنا سليم بن عامر، عن أبي أمامة قال: إنّ فتًى شابّاً أتى النبيَّ ﷺ فقال: يا رسول الله، ائذن لي بالزنا. فأقبل القوم عليه فزجروه وقالوا: مه مه! فقال: «**ادنه**» فدنا منه قريباً، قال: فجلس، قال: «**أتحبه لأمك؟**»، قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال: «**ولا الناس يحبونه لأمهاتهم**». قال: «**أفتحبه لابنتك؟**»، قال: لا والله يا رسول الله، جعلني الله فداءك. قال: «**ولا الناس يحبونه لبناتهم**»، قال: «**أفتحبه لأختك؟**»، قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال: «**ولا الناس يحبونه لأخواتهم**». قال: «**أفتحبه لعمتك؟**»، قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال: «**وَلَا الناس يحبونه لعماتهم**». قال: «**أفتحبه لخالتك؟**»، قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال: «**ولا الناس يحبونه لخالاتهم**». قال: فوضع يده عليه وقال: «**اللهم اغفر ذنبه، وطهر قلبه، وحصن فرجه**»، فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء». إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح. أحمد بن حنبل: المُسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة، علق على أحاديثه شعيب الأرناؤوط، رقم الحديث: ٢٢٢٦٥، ج٥، ص٢٥٦.

والخلاصة هي أن العلماء الذين قالوا بتحسين العقل للأشياء وتقبيحها، كانوا على صواب، يشهد لموقفهم الشرع والتاريخ والواقع؛ عكس النافين لذلك، فإن أدلتهم ضعيفة جداً؛ لأن العقل مع نسبية أحكامه ومحدودية قدراته، ففي مقدوره أن يميّز بين الخير والشر، ويكتشف الكثير من سنن الله في كونه، ويتعرف على بعض أسراره وحكمته في مخلوقاته.

رابعاً: مسألة الحكمة والتعليل في الكون:

يقصد بالحكمة العلم النافع، والعمل الصالح الموصلان إلى الغاية المحمودة، ولا يعتبر الكلام حكمة إلا إذا كان مرشداً إلى ذلك ومؤدياً إلى الغايات المحمودة، والمطالب النافعة، وإذا لم يراد به مصلحة المخاطبين وسعادتهم، وهدايتهم إلى ما ينفعهم لم يكن حكمة، ولا قائله حكيماً[1].

فهل خلق البارئ الحكيم ﷻ الكون وما فيه، وفق أسباب وسنن الحكمة والمصلحة والغايات المحمودة؟

لم يتفق العلماء المسلمون في الإجابة عن هذا التساؤل، فقد تباينت مواقفهم منه بين النفي والإثبات. فالمثبتون ـ وهم جمهور أهل السُّنَّة ـ قالوا: إن الله في خلقه حكم وأسباب لا يعلمها أكثر الناس. والنفاة ـ وهم الجهمية ومن تأثر بهم ـ لم يثبتوا الحكمة بالمعنى الذي ذكرناه، وهي عندهم: علم الله بأفعال عباده، وإيقاعها على الوجه الذي أراده. ونفوا الأسباب وطبائع المخلوقات وغرائزها[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية ص٣١٩، وابن تيمية: التفسير الكبير ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٣١، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٣٧، والتفسير الكبير ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١١.

فبالنسبة لعلماء الحنابلة، فمنهم: المتكلم أبو الحسن ابن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)؛ نفى الحكمة والسببية، متأثراً بالقاضي أبي يعلى الفراء (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، فإنهما لم يثبتا للمخلوقات سبباً ولا غريزة، ولا قوى ولا طبيعة، وأنكرا التعليل جملة. ولم يجعلا للكائنات والمأمورات غايات لأجلها كان الخلق والأمر؛ ولم يثبتا للخالق فيها حكمة، إلا محض المشيئة فقط[١] على حدّ زعمهما. وهذا هو المشهور عنهما. لكن ابن تيمية روى كذلك أنهما كانا مضطربين في مسألة الحكمة، فنفوها في مواضع، وأثبتوها في مواضع أخرى[٢].

ومنهم طائفة أثبتت الحكمة والتعليل:

أولها: المتكلم أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م): كان مضطرباً ـ في موقفه من المسألة ـ في بداية أمره كشيخه القاضي أبي يعلى، ثم استقر به الأمر إلى الإقرار بالحكمة والتعليل عندما لم تقنعه تعليلات المعتزلة، وما كان عليه شيخه، فأصبح يثبتها من حيث الجملة، ويقرّ بالعجز من حيث التفصيل، على طريقة أهل الحديث[٣]. ويرى أن العقل وإن كان للتعليل طالباً، فإنه يذعن بأن فوقه حكمة إلـٰهية توجب الاستكانة والتحكيم[٤] والتسليم للخالق ﷻ[٥].

وفي تقريره ليوم المعاد اعتمد على مبدأ الحكمة والتعليل قائلاً: «ويدلّ على أن لنا إعادة تتضمن بقاء دائماً وعيشاً سالماً، أن أصح الدلالة قد دلّت على كمال البارئ ﷻ وخروجه عن النقائص. وقد

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل ٤/ ١٣١، وابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين: ١٤٥، ١٤٦.

(٢) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/٢٠٨.

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ج١٣١، ١٣٣، ٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) أي: تحكيم الشرع.

(٥) نفس المصدر ٤/١٢٨.

استقرأنا أفعاله فرأيناه قد أعدّ كل شيء لشيء، فالسمع للمسموعات، والعين للمبصرات، والأسنان للطحن، والمنخران للشمّ، والمعدة لطبخ الطعام. وقد بقي للنفس غرض قد عجن في طينها، وهو البقاء بغير انقطاع وبلوغ الأغراض بغير أذى، وقد عدمت النفس ذلك في الدنيا، ثم إنا نرى ظالماً لم يقابل، لا تقتضي الحكمة لذلك، فينبغي أن يكون لها ذلك في دار أخرى»[1].

وروى ابن عقيل أنه كان في مجلس تكلم فيه أحد الخلعاء[2]، فقال ـ معترضاً على الله ﷻ ـ إنه «قادر على نفعي، لِمَ يؤخره ولا يضره نفعي؟»، فرّد عليه بقوله: «إن كانت قدرته سبحانه متأتية، فحكمته مطلقة، فلم تعترض عليه وأنت مقيد بالجهل بمصلحتك؟! ثم إن كانت المنافع لا تضره، فقد كانت مضرة بك إذا عجّلت، ومصلحتك حالتك التي أنت عليها. وقد رأيت أحوال قوم عجلت لهم منافعهم كيف تسلّطوا وانبسطوا»[3].

والثاني: القاضي أبو حازم ابن أبي يعلى الفراء (ت٥٢٧هـ/١١٣٢م): سلك في إقراره بالحكمة والتعليل مسلك من أثبت الحكمة والمصلحة العامة التي يجب مراعاتها، حتى وإن أفضت إلى مفسدة جزئية؛ كفعل الشر القليل لأجل الخير الكثير، وإنزال المطر لنفع العباد وإن تضرر به بعضهم. وقد سار على مذهبه هذا الفقهاء في تعليل الشرعيات، والكرامية والفلاسفة في تعليل المخلوقات[4].

---

(١) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ١/١٨٦، والعليمي: المصدر السابق ٢/٢٢٢.

(٢) **الخليع**: هو المتهتك والمستهتر. علي بن هادية: المرجع السابق ص٣٢٠.

(٣) ابن عقيل: المصدر السابق ١/٣١١.

(٤) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/١٣١، ومجموع الفتاوى ٨/٣٩.

والثالث: الفقيه عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م): يرى أنه ليس أمام الفقيه إذا عجز في التوصل إلى معرفة العلل، إلا الاستطراح والتسليم، ومن لم يرض بذلك فلن يحقق مراده لسببين: **الأول:** هو أن الله ستر كثيراً من حكمه عن خلقه. **والثاني:** أنه ليس في مقدور البشر معرفة حِكَم الله كلِّها، فلا يبقى إلا الاعتراض الموصل إلى الكفر[١].

لذا على المؤمن أن يسلّم لله في أفعاله، فهو المالك الحكيم الذي لا يعبث، وإن خفيت عليه ـ أي: على المؤمن ـ فلينسب الجهل إلى نفسه ولا يعترض على خالقه في شيء لا يطلب كل تعليلات أحكامه. وإن أقواماً نظروا في كثير من أفعاله ﷻ، بمجرد العقل فضلوا ونسبوا إليه العبث، وكان من الواجب عليهم أن ينسبوا الجهل لأنفسهم؛ لأن العقول البشرية قاصرة عن مطالعة حكمة البارئ ـ جلّ وعلا ـ. وقد عمّت هذه المحنة خلقاً ممن ينسب إلى العلم وكثيراً من العوام، فانتهوا إلى الكفر المحض والجنون البارد؛ والصواب في هذه المسألة التعليل لما يمكن، والتسليم لما يخفى[٢].

وأما الرابع: فهو شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، يعتقد أن الذين أنكروا الأسباب وطبائع المخلوقات وغرائزها، قولهم على خلاف الكتاب والسُّنَّة؛ لقوله تعالى: ﴿...وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا ﴿١٦٤﴾ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤، ١٦٥] و﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقد قيل: «تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم»[٣].

---

(١) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٣٣٦، ٣٣٧.

(٢) نفس المصدر ص٣٢٨، ٤٦٦.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ١٣٧، ٥١٤.

وعلى العبد أن يعلم أن علم الله وقدرته وحكمته ورحمته، في غاية الكمال الذي لا يتصور زيادة عنها، متفاوتون في العلم بذلك؛ وكلما ازداد العبد علماً بحقائق الأمور ازداد علماً بحكمة خالقه وعدله، ورحمته وقدرته؛ لأنه تعالى لا يخلق شيئاً إلا لحكمة؛ لقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]، و﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، ولا يعلم تفاصيل بعض حكمه إلا القليل من الناس، منها ما يعجز عن معرفته جميع الخلق، بما فيهم الملائكة، فحين تساءلوا عن خلق آدم عليه السلام قال لهم الله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، ومن أنكر تأثير الأسباب، وقال: إن الله يفعل عندها لا بها ـ أي: مجرد اقتران دون تأثير متبادل ـ فقد خالف ما جاء في القرآن الكريم، وجحد ما خلقه الله من القوى والطبائع، ومن جعل الأسباب هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره[(١)].

وآخرهم: الفقيه ابن قيم الجوزية الدمشقي، يرى أن الكون كلّه مظهر للحكمة الإلٰهية، تقصر عقول العالمين ـ بعلومهم وحكمهم ـ عن الإحاطة بتفاصيلها في أصغر المخلوقات. وفي العبادات حكم وأسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على جهة التفصيل، وإن أدركتها جملة[(٢)]. وقد جعل ﷻ مصالح «العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب، والحدود والكفارات، والأوامر والنواهي، والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها»، وشرعه ومقاديره كلها أسباب ومسببات[(٣)].

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٨/ ٥١٤، والرسالة التدمرية، الجزائر، دار الشهاب (١٩٨٩م)، ص٩٢.

(٢) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص٣١٤، ومختصر الصواعق المرسلة ١/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) نفس المصدر ص٣١٥.

ويرى ابن القيم أنه ليس مع نفاة الأسباب والمسببات، نقل ولا عقل ولا إجماع، والكل يشهد ببطلان قولهم، وجماعه أن «كمال الربّ تعالى وجلاله، وحكمته وعدله، ورحمته وقدرته، وإحسانه وحمده، ومجده وحقائق أسمائه الحسنى، تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة، ولا لغاية مطلوبة»[1]. وقولهم أن الله ﷻ ردّ الأمر إلى محض المشيئة بقوله: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَآءُ﴾ [العنكبوت: ٢١]، و﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] فهو كلام حق، لا يوجد فيه إبطال حكمته وحمده، وإنما هو يفعل ما يشاء بأسباب وحكم لغايات مطلوبة، وعواقب محمودة، وقوله: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ فهو لكمال علمه وحكمته، لا لعدمهما[2].

ولا يحصل الكمال والصلاح بالقدرة والعلم المجردين عن الحكمة، وإنما يحصلان بهما وبالحكمة معاً؛ واسمه: الحكيم يتضمن «حكمته في خلقه، وأمره في إرادته الدينية والكونية، وهو حكيم في كلّ ما خلقه وأمر به»، وحكمته في هذا الوجود تقع على الوجه المقدر لها، بما «خلق لها من الأسباب التي لا تنال غاياتها إلا بها. فوجود هذه الأسباب بالنسبة للخالق الحكيم هو من الحكمة، ولهذا يقرن ـ سبحانه ـ في كتابه بين اسمه الحكيم واسمه العليم تارة، وبين اسمه العزيز واسمه الحكيم تارة ـ أخرى ـ كقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧١] و﴿ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٠][3].

ونبَّه ابن قيم الجوزية إلى أن القرآن الكريم مملوء بإثبات الأسباب كقوله تعالى: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: ١٥]، و﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾

---

(١) ابن قيم الجوزية: نفس المصدر ص٣٤٣.

(٢) نفس المصدر ص٤٤١، ٤٤٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين ص١٣٥، ١٣٦ و١٣٨.

[الأعراف: ٣٩]، و﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وأشار إلى أنه لو تتبعنا ما يفيد الأسباب في الكتاب والسُّنَّة لزاد عن عشرة آلاف موضع، ولا يوجد كتاب أعظم إثباتاً للأسباب من القرآن الكريم، ومن الخطأ إيهام الناس بأن التوحيد لا يتمّ إلا بإنكار الأسباب، فإن الله هو الذي خلق الأسباب والمسببات، وهي طوع مشيئته وقدرته، ومنقادة لحكمه[١].

وأما بخصوص المواقف الإسلامية الأخرى من هذه المسألة، فإن المعتزلة والشيعة قالوا بالحكمة والتعليل على ما يتماشى مع فكرهم، فأثبتوا من «التعليل ما لا يعقل، وهو أنه سبحانه فعل لعلة منفصلة عن الفاعل، مع كون وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء»[٢]. وهذا كلام على الله بلا علم، فإنه ﷻ ـ مع غناه عن البشر ـ أخبرنا أن له في كونه حكم، وأنه يحب عباده المؤمنين وخلق لهم الجنة، وأنه يبغض الكفار وسيدخلهم النار، فكيف يقال: إن هذا الأمر عنده سواء؟.

وأنكرت الأشعرية الحكمة وطبائع المخلوقات، وما فيها من القوى والأسباب، وقالت: إن الله يفعل عند الأسباب لا بها[٣]، وأرجعت الحكمة إلى علم الله بأفعال عباده، وإيقاعها على ما أراده، ولم تثبت إلا العلم والإرادة والقدرة[٤]. فالأشاعرة بموقفهم هذا قد جحدوا السببية

---

(١) ابن القيم الجوزية: شفاء العليل ص٣١٧.

(٢) ابن تيمية: التفسير الكبير ٤/ ٢١٠ ـ ٢١٢.

(٣) أي: أنها مجرد اقتران دون تأثير.

(٤) ابن الأهدل اليمني: كشف الغطاء ص٧٥، وابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨، والرسالة التدمرية ص٩٢، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٧، وقاعدة في المحبة، حققه محمد رشاد سالم الجزائر، دار الشهاب، (د ت)، ص٢٨، ٢٩، والسفاريني: لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٦٢، ٢٦٣، ومحمد المبارك: التفكير العلمي في الإسلام ط٢، بيروت، دار الفكر، (١٩٨٠م)، ص٦٢، وسفر الحوالي: المرجع السابق ص٤٥.

المشهودة في الواقع، والتي صرّحت بها آيات قرآنية كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿... وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ ﴿١٦٤﴾ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ١٦٤، ١٦٥] وهم يرون أن إثبات الحكمة لله يؤدي إلى إثبات الحاجة في حقّه، وهو منزّه عنها[١]. وهذا قياس للخالق بالمخلوق، فالعبد هو الذي يعمل لحاجة، أما الله فهو منزَّه عنها وغني بذاته، حكمته كمال وغاية محمودة، وليست حاجة ونقصاً.

وقد ذكر ابن الأهدل اليمني الأشعري (ت٨٥٥هـ/ ١٤٨٠م) أن خصوم أبي الحسن الأشعري (ت٣٤٢هـ/ ٩٣٥م) يذمّونه لقوله: «الخبز لا يشبع، والماء لا يروي، والنار لا تحرق، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه، فإن الشبع والري والإحراق حوادث انفرد الربّ سبحانه بخلقها، فلم يخلق الخبزُ الشبع، ولم يخلق الماءُ الري، ولم تخلق النارُ الإحراق، وإن كانت أسباب في ذلك»[٢]. فهو هنا قد اعترف أن الأشعري يقول: إن الخبز لا يشبع، والماء لا يروي، والنار لا تحرق، لكنه لم يرد على منتقديه في هذه المسألة، وقرر أمراً متفق عليه، وذلك أن مثبتي الحكمة والتعليل يقولون أن الله خلق كل شيء، وجعل في مخلوقاته خصائص وطبائع وغرائز، فالنار فيها خاصية الإحراق، والماء فيه خاصية الإرواء، وهذا الأمر لم يتطرق إليه ابن الأهدل. ومما يزيد الأمر وضوحاً أنه لما ألقي إبراهيم عليه السلام في النار قال لها الله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فهذا يعني: أن النار فيها خاصية الإحراق، لكن تدخل الإرادة الإلـهية عطَّلَ خاصيتها المجبولة عليها إلى حين من الزمن، في حقّ نبيّ الله إبراهيم عليه السلام.

ويقول الباحث محمد المبارك: أن الكون محكم بسنن مقدّرة

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٧.

(٢) ابن الأهدل: المصدر السابق ص٧٥.

مطردة، جعلت حوادثه تقترن ببعضها اقتراناً خاصاً، وتتلاحق بحيث يستتبع بعضها بعضاً، وتسير على نسق منظم مطرد، وهذا قد دلّت عليه آيات قرآنية كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾ [الحجر: ٢٢]، و﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. فيتبين من ذلك أن نفي الأسباب لا يتفق مع آيات الكتاب والسُّنَّة النبوية، ويسدّ باب العلم القائم على مشاهدة الارتباط المطرد بين الحوادث، والكشف عن سنن الكون[1].

*** وتعقيباً على ما ذكرناه أقول:**

إن مظاهر الحكمة والسببية وطبائع المخلوقات، حقيقة مشاهدة في الواقع، وأشارت إليها نصوص شرعية كثيرة؛ وإثباتها لا يؤدي إلى اعتقاد الشرك، ولا إلى القول بالحاجة في حقّ الله تعالى، فهو غني بذاته، خالق كل شيء، وفق حكم وسنن مقدّرة؛ لقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. والذين أنكروا ذلك من الحنابلة والأشاعرة ليس لهم ما ينقضون به تلك الحقيقة، إلا تأويلات وظنون لا تصمد أمام النقد العلمي؛ وجحودهم لطبائع الأشياء والأسباب المتحكمة فيها يستلزم إنكار كل العلوم؛ لأنها تقوم أساساً على السببية والسنن الاجتماعية والطبيعية.

وفيما يخص الحكمة والغائية في الطبيعة فقد كشفت الدراسات العلمية الحديث عن وجود توازن مدهش يتحكم في كل مظاهر الكون، وأن خواص المادة ملائمة تماماً للحياة على وجه الأرض بطريقة فذّة محكمة، وأن أدنى زيادة أو نقص فيها يجعل الحياة عليها مستحيلة، ودلّ التاريخ الطبيعي للأرض أن التطورات التي شهدتها عبر مراحلها الجيولوجية، كانت كلها تسير نحو الغائية والتدبير[2]؛ ثم توجت في النهاية بظهور الإنسان

---

(١) محمد المبارك: المرجع السابق ص٥٦، ٥٧.

(٢) جورج ستانسيو، وروبرت أغروس: العلم في منظوره الجديد، ترجمه كمال =

الذي وجد الأرض مهيأة ومسخرة له وفق سنن إلٰهية محكمة. الأمر الذي يؤكد مرة أخرى أن العالم مبني على الحكمة والغائية.

كما أن في القرآن الكريم آيات كثيرة أشارت إلى الحكمة من أوامر الله وأفعاله كتحريم الخمر والميسر ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المائدة: ٩٠]، وبيان الغاية من خلق الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨] فهذه الآية بيّنت الغاية والحكمة من خلق الإنسان، ودفعت ما قد يتوهمه بعض الناس من أنه تعالى في حاجة إلى أن يعبده الجن والإنس، وهو الحكيم الغني بذاته المتفرد بأسمائه وصفاته.

خامساً: مسألة الصفات الإلٰهية:

تُعد مسألة الصفات الإلٰهية أكثر المسائل الكلامية التي شغلت علماء المسلمين بحثاً وجدالاً ونزاعاً منذ القرن (الثاني الهجري/٨م)[١] إلى غاية (القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م) وما بعدهما؛ وهي قضية متشعبة تندرج فيها مسائل جزئية عديدة؛ كالتأويل والإثبات، والتشبيه والتنزيه، والحرف والصوت، والجهة وحقيقة كلام الله، وقد خاض فيها علماء الحنابلة وكانت لهم منها مواقف متميّزة ومناقشات فيما بينهم، ومع غيرهم من علماء الطوائف الأخرى.

أولاً: مسألة التأويل والإثبات والتشبيه:

يراد بالتأويل في القرآن الكريم حقيقة المعنى الذي يؤول ـ يصير ـ

= خليلي، سلسلة عالم المعرفة الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون، (١٩٨٤م)، ص٦٨.

(١) فيه ظهرت الطوائف التي تنكر الصفات الإلٰهية، الجهمية والمعتزلة. الشهرستاني: المصدر السابق ص١٠٤ ـ ١٠٥.

اللفظ إليه في الواقع[1]؛ ويقصد به عند السلف الأول ـ من المفسرين والفقهاء والمحدّثين ـ التفسير والبيان[2] ومعناه عند المتكلمين كالمعتزلة والجهمية، هو صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى آخر، وهو الشائع عند المتأخرين من الأصوليين والفقهاء[3]؛ كتأويلهم اليد بالقدرة، والاستواء بالاستلاء، لذا عُرفوا بالمؤولة والمعطلة؛ لأنهم قالوا: إن الصفات الواردة في الشرع توحي بتشبيه الخالق بمخلوقاته، وهي لا تليق به، فأولوها وحرّفوها على طريقتهم اعتماداً على عقولهم، ولم يثبتوا معانيها مع نفي التشبيه والكيفية كما هو مذهب السلف[4].

* **وقد أنكر علماء الحنابلة تأويل المتكلمين**[5]، سيراً على منهاج إمامهم أحمد بن حنبل.

لكن بعضهم تأثر به ومال إليه وقال به؛ كأبي الوفاء ابن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ/١١١٩م) تأثر بالمعتزلة وقال برأيهم في تأويل الصفات في مرحلة شبابه، ثم اضطرب حاله بين النفي والإثبات، ثم استقر أمره في آخر عمره على السُّنَّة المحضة ولزمها[6].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ١/ ٤٠، وأبو العز الحنفي شرح العقيدة الطحاوية ص٢١٣.

(٢) نفس المصدر ١/ ٤١، ونفس المصدر ص٢١٢، ومحمد الأمين الشنقيطي: المرجع السابق ص١٦.

(٣) نفسه ١/ ٤١، ونفس المصدر ص٢١٥، ونفس المرجع ص١٦، ١٧، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢١.

(٤) صالح العثيمين: القواعد المثلى في أسماء الله الحسنى، الجزائر، الدار السلفية، (١٩٩٠م)، ص٣٧، ٣٨، ٤٠.

(٥) أبو حامد الغزالي: المصدر السابق ١/ ١٧٩.

(٦) الموفق ابن قدامة: تحريم النظر ص٦، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٧٤، (ط د)، وابن تيمية: نقض المنطق ص١٣٥.

والثاني: عبد الرحمٰن ابن الجوزي، كان متذبذباً في موقفه من التأويل والإثبات، فتارة يثبت الصفات، وتارة أخرى يؤوِّلها متأثراً بابن عقيل[1]؛ فمن ذلك أنه ذكر أن بعض الناس يقول: إن لله وجه وهو صفة زائدة عن ذاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧] وأن له يداً وأصبع، ثم قال: «وإنما الصواب قراءة الآيات والأحاديث من غير تفسير ولا كلام فيها» ثم عاد وقال: «إنه قد يكون المراد بالوجه الذات، لا أنه صفة زائدة، وعلى هذا فسّره المحققون، فقالوا: (يبقى ربك)، وقالوا في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الكهف: ٢٨]: يريدونه»[2]، ثم قال: «والذي أراه السكوت عن هذا التفسير أيضاً، إلا أنه يجوز أن يكون مراداً، ولا يجوز أن يكون»[3]. ثم قرر أن الطريق السليم هو إثبات الصفات لله على ما وردت به الآثار والأخبار من غير تفسير ولا بحث، عما ليس في قوة البشر إدراكه[4].

ومن تأويلات ابن الجوزي ما قاله في تفسير ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠] فقال: إن المعنى هو إتيان أمر الله[5]. وتأويله هذا لا مبرر له؛ لأن الآية واضحة في إتيانه ﷻ، ومجيئه ـ بلا شك ـ أنه ليس كمجيء المخلوق، وهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء أهل السُّنَّة؛ لأن الصفات تتبع الذات الفاعلة فبما أن ذاته تعالى مباينة لسائر الذوات، لزم ضرورة أن تكون

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ص١٣٩.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٠١، وابن ناصر العلوان: اتحاف أهل الفضل والانصاف بنقض كتاب ابن الجوزي دفع شبه التشبيه ط١، الرياض، دار الصميعي (١٩٩٥م)، ١/ ١٥.

(٣) ابن الجوزي: نفس المصدر ص١٠٢.

(٤) نفسه ص١٠٢، وابن ناصر العلوان: المرجع السابق ١/ ١٥.

(٥) ابن تيمية: التفسير الكبير ٦/ ٣٨٨.

صفاته مباينة لصفات الحوادث ولا تشبهها، وبما أنه تعالى هو العلي العظيم، وأعلى من كل شيء، فلا يكون إتيانه بحيث تحيط به مخلوقاته، ولا هي أعظم ولا أكبر(١).

وانتقد ابن الجوزي الذين يحملون الأخبار على ما يقتضيه الحس؛ كقولهم: ينزل ربنا إلى السماء وينتقل. هذا عنده «فهم رديء؛ لأن المتنقل يكون من مكان إلى مكان، ويوجب كون المكان أكثر منه، ويلزم منه الحركة، وكل ذلك محال على الحق ﷻ»(٢). ومسلكه هذا خاطئ من أساسه؛ لأنه قياس للخالق بالمخلوق، فلو طبقنا طريقته هذه على الذات الإلٰهية لانتهينا إلى الكفر، فإذا قلنا ـ مثلاً ـ: إننا لا نعلم ذاتاً إلا في مادة، وحيّز مكاني، وإثبات الذات لله يستلزم أنها مكونة من مادة، ولها حيّز مكاني، وهذا يوقعنا في التشبيه والتجسيم. وإذا أولنا الذات نكون قد نفيناها، وكل هذا مستحيل في حق الله ﷻ. وهو ـ أي: ابن الجوزي ـ عندما نفى النزول حمله على الحس؛ كنزول البشر ونسي أن نزوله تعالى لا يمكن أن يشبه نزول مخلوقاته، فله نزول يليق به ولا يعلمه إلا هو. وابن الجوزي عندما نفى النزول والحركة في حق الله، حملهما على ما يقتضيه الحس، قياساً على المخلوقات المتحركة كالبشر، لكنه نسي أنه قد شبه الله بالمخلوقات الجامدة التي لا تتحرك، ووقع في التجسيم الذي فرّ منه؛ لأنه لم يسلك الطريق الصواب في مسائل الصفات(٣).

---

(١) نفس المصدر ٦/٤٠٧.

(٢) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٤٧٦.

(٣) وهو إثبات كل الصفات الواردة في الشرع، مع التنزيه المطلق لها دون تأويل ولا تشبيه، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، و﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤].

وقد أنكرت طائفة من علماء الحنابلة على ابن الجوزي، ميله للتأويل في بعض كلامه، وأرسلت إليه خطاباً بواسطة تلميذه أبي الفضل إسحاق العلثي (ت٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م) نبّهته فيه على بعض أخطائه، وحذّرته من مغبة الاستمرار على ما هو عليه[١]. وقد وصف الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) عبد الرحمٰن ابن الجوزي، بأنه كان فقيهاً محدّثاً، لكن منهجه في أصول الدين لم يعجبه، فقال عنه: «إلا أننا لم نرض تصانيفه في السُّنَّة، وطريقته فيها»[٢]. وسبب انحراف ابن الجوزي عن منهج الحنابلة في موضوع الصفات، أنه لم يكن خبيراً بحلّ شبه المتكلمين، رغم اطلاعه الواسع على الأحاديث والآثار. ولأنه كان متابعاً لأبي الوفاء بن عقيل في معظم أخطائه[٣].

والثالث: الفقيه نصر الدين بن عبد الله السامري المعروف بابن سنينة (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، كان يؤول بعض الصفات متأثراً بالمتكلمين المؤولين لها، ويقول: «أخبار الآحاد[٤] لا تثبت بها الصفات»، فكتب إليه الحافظ أبو منصور عبد الله بن محمد البغدادي الحنبلي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) رسالة رد فيها عليه فيما ادعاه[٥].

*** وأما علماء الحنابلة الذين أثبتوا الصفات ولم يؤولوها، فهم** كثيرون جداً ويمثلون جمهور علماء الحركة الحنبلية[٦].

منهم: أبو الحسين ابن أبي يعلى الفراء البغدادي (ت٥٢٦هـ/

---

(١) للاطلاع على الرسالة كاملة انظر: ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٢٠٥ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر ١/ ٤١٥.

(٣) نفس المصدر ١/ ٤١٤، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٤/ ٣٣١.

(٤) عنها انظر: المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٥) نفس المصدر ٢/ ٢٣٣، ونفس المصدر ٥/ ٢١٩.

(٦) أبو حامد الغزالي: المصدر السابق ١/ ١٧٩.

١١٣١م) يعتقد أن إثبات الصفات هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية وتحديد، وهي لا تشبه صفات البشر، ولا تدرك حقيقتها بالفكر والروية، ومذهب الحنابلة في هذه المسألة هو هدى بين ضلالين، وحق بين باطلين، فهم لا يقولون بالتعطيل كالجهمية، ولا بالتشبيه كالمشبهة، ولا بالتأويل والمجازات كالأشعرية، وإنما هم يثبتون الصفات مع نفي التشبيه والأدوات[(١)].

والثاني: **الوزير عون الدين ابن هبيرة البغدادي** (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م)، يعتقد أن آيات الصفات يجب أن تمر كما جاءت، فلا تفسر على الحقيقة، ولا على المجاز؛ لأن حملها على الحقيقة تشبيه، وعلى المجاز بدعة. وذكر أن الصحابة سكتوا عن تفسيرها ـ أي: آيات الصفات ـ مع كثرة علمهم، لقوة الهيبة للموصوف، ولأن تفسيرها لا يتأتى إلا بضرب الأمثال لله، وقد قال ﷻ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤][(٢)]. ولأنها[(٣)] كانت واضحة في أذهانهم وقلوبهم، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤][(٤)].

والثالث: **الشيخ عبد القادر الجيلاني** (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م) أثبت لله العلو والاستواء على العرش، والحرف والصوت، والجهة والنزول، والكلام، مع الاعتقاد أنه تعالى لا نظير له ولا شبيه[(٥)]. وقد سار على نهجه غالبية علماء الحنابلة؛ كحفيده القاضي أبي صالح ابن عبد الرزاق

---

(١) أبو الحسين ابن أبي يعلى الفراء: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٠٨، ٢٠٩.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٧٣.

(٣) هذه زيادة لابن القيم وليست لابن هبيرة.

(٤) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ١/ ٤٩.

(٥) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي الحق، ص٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦ وما بعدها.

(ت٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م)، والشيخ تقي الدين ابن تيمية (٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، وتلميذه ابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)[١].

* **وأشير هنا إلى أن مذهب السلف الأول في مسألة الصفات**، هو إثبات كل ما ورد منها في الكتاب والسُّنَّة، وإجراؤها على ظاهرها، مع نفي كيفيتها ومشابهتها لصفات الحوادث، وعدم تأويلها على طريقة المتكلمين، وقد كان على هذا المنهاج: الفقيه إبراهيم الأوزاعي (ت١٥٧هـ/ ٧٧٣م)، وسفيان الثوري (ت١٦١هـ/ ٧٧٧م)، وعبد الله ابن المبارك (ت١٨١هـ/ ٧٩٧م)، وشهاب الدين الزهري (ت١٨٤هـ/ ٨٠٠م)[٢]. وفي مقابل هؤلاء فإن المعتزلة والفلاسفة فإنهم أَوَّلوا كل الصفات[٣]، والأشاعرة ذكر عنهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، أنهم فتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بالصفات، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره[٤]؛ لكن الفقيه تاج الدين السبكي الأشعري (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) روى أن للأشاعرة قولين في مسألة الصفات، الأول إثباتها مع التنزيه، والثاني تأويلها[٥]. وما قاله الغزالي هو المشهور عنهم، أما عدم

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٩٠، وابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٤، ومجموع الفتاوى ٣/ ١٦٧، وابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية ص٣٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الموفق ابن قدامة المقدسي: تحريم النظر ص١٠، ١٢، ولمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، حققه بدر بن عبد الله البدر ط٢، الكويت دار ابن الأثير (١٩٩٥م)، ص٢٢٨، و٢٢٩، ٢٣٢ وما بعدها. والشوكاني: التحف في مذهب السلف، جدة، مطبوعات الجامعة الإسلامية، (د ت)، ص٧، وأبو الفضل التميمي: اعتقاد الإمام أحمد ص٣٠٧، وأبو حامد الغزالي: المصدر السابق ١/ ١٧٩، وابن القيم: المصدر السابق ص٤١، ٤٥، ٥٣، وما بعدها.

(٣) أبو حامد الغزالي: نفسه ١/ ١٧٩، ١٨٠.

(٤) نفسه ١/ ١٧٩.

(٥) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٩١.

التأويل فهو منقول عن إمامهم أبي الحسن الأشعري[1] (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م).

*** ولموضوع التأويل وجه آخر يعرف بالمجاز، فماذا يقصد به؟ وما موقف الحنابلة منه؟.**

قسم القائلون بالمجاز الألفاظ قسمين:

الأول: يمثل الألفاظ الحقيقية المستعملة فيما وضعت له؛ كإطلاق اسم أسد على الحيوان المفترس.

والثاني: يشمل ألفاظ المجاز وهي المستعملة في غير ما وضعت له؛ كقولنا أسد للرجل الشجاع[2].

وهذا التقسيم عند ابن قيم الجوزية ليس تقسيماً شرعياً، ولا عقلياً، ولا لغوياً، وإنما هو اصطلاح محض[3] قال به الجهمية والمعتزلة في القرن (الثالث الهجري ـ ٩م)، والأشاعرة من بعدهم، ليسهل عليهم تأويل الصفات ونفي حقائقها[4].

وقد روي عن الإمام أحمد أنه أجاز وقوع المجاز في اللغة كأن يقول الإنسان المعظم لنفسه: نحن قلنا كذا. فتمسك بقوله بعض علماء الحنابلة؛ كالقاضي أبي يعلى الفراء، وأبي الخطاب الكلوذاني، وأبي الوفاء ابن عقيل، وقالوا: إن في القرآن مجازاً نقلوه إليه من اللغة؛

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ١٩٠، ٦/ ٣٥٩، ١١/ ٢٠٤.

(٢) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٨٣، وابن بدران الدمشقي: نزهة الخاطر العاطر ط٢، بيروت، دار ابن حزم (١٩٩٥م)، ١/ ١٥٠، والشنقيطي: المرجع السابق ص٥٧، والعثيمين: الأصول من علم الأصول ص١٧، ١٨.

(٣) ابن القيم: نفس المصدر ٢/ ٢٨٣.

(٤) نفسه ٢/ ٣٨٣، وابن عقل: الرد على الأشاعرة ص٨٥، وابن بدران: نفس المصدر ١/ ١٥١.

رغم أن إمامهم لم يكن يقصد بقوله أن في القرآن ألفاظاً استعملت في غير ما وضعت له، ويفهم منها خلاف حقائقها[1]. وفي مقابل هؤلاء نفى كثير من العلماء وقوع المجاز في القرآن ـ كأبي عبد الله ابن حامد (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، وأبي الفضل ابن رزق الله التميمي (ت٤٩٧هـ/ ١١٠٣م) ـ وقالوا: إن جميع ألفاظه حقائق؛ كرد فعل للقائلين بالمجاز المغالين في تحريف الكلم عن مواضعه باسم المجاز؛ لأنهم فهموا أن المقصود منه أنه ليس تحته معنى، ولا له حقيقة، وبعضهم أنكره لئلا «يوهم هذا المعنى الفاسد، ويصير ذريعة لمن يريد جحد حقائق الكتاب والسُّنَّة ومدلولاتهما»[2].

وذهب الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي إلى القول بوقوع المجاز في القرآن الكريم، ومعناه عنده هو اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي على وجه يصح؛ كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، و﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، فهذا كله مجاز، ومن مانع فقد كابر، ومن سلم وقال لا اسميه مجازاً، فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة[3] فيه[4].

وقد أنكر الباحث محمد الأمين الشنقيطي، على الشيخ الموفّق قوله بوقوع المجاز في القرآن الكريم، ورد عليه بقوله أن: «جميع القائلين بالمجاز متفقون على أن من الفوارق بينه وبين الحقيقة، أن المجاز يجوز

---

(١) ابن قيم الجوزية: ٢/ ٣٨٣، والشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، الجزائر، الدار السلفية، (د ت)، ص٥٨.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) المشاحة: هي المخاصمة. علي بن هادية وآخران: القاموس الجديد ص١٠٧٦.

(٤) ابن بدران: المرجع السابق ١/ ١٥٠.

نفيه باعتبار الحقيقة دون الحقيقة فلا يجوز نفيها. فنقول لمن قال: رأيت أسداً على فرسه، وهو ليس بأسد، إنما هو رجل شجاع؛ والقول في القرآن بالمجاز يلزم منه أن في القرآن ما يجوز نفيه، وهذا باطل قطعاً؛ وبهذا توصل المعطلون إلى نفي صفات الكمال والجلال الثابتة لله تعالى في كتابه، وسُنَّة نبيه ﷺ بدعوى أنها مجاز»[1]. وهو مبالغ في ما ذهب إليه؛ لأن كلّاً من لفظي الحقيقة والمجاز يعبران عن حقيقة واحدة في المثال الذي ضربه، وهو أن الرجل شجاع، سواء وصفناه بأنه أسد أو أنه شجاع؛ لأننا في استعمالنا كلمة أسد نقصد بها أنه شجاع، وليس لأنه أسد.

ويرى الشنقيطي أن الآيات التي ذكرها الموفّق كدليل على وقوع المجاز في القرآن، لا يتعين في شيء منها أنه مجاز، ففي قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾، ليس المراد به أن للذل جناحاً، وإنما هو من باب إضافة الموصوف إلى صفته، ومعناه اخفض لهما جناحك الذليل لهما من الرحمة، ونظره في كلام العرب قولهم: حاتم الجود؛ أي: الموصوف بالجود، فخفض الجناح فيه اللين، وكناية عن لين الجانب؛ وإضافة صفة الإنسان لبعض أجزائه، أسلوب من أساليب اللغة العربية[2]. وأقول: أنه لم يسم هذا الأسلوب، وغيره سمّاه مجازاً، وهو أسلوب من أساليب التعبير في اللغة العربية، والآية التي نفى عنها المجاز، هو فيها ظاهر متمثل في استعمال لفظ الجناح استخدم من باب المجاز والتشبيه؛ لأنه لا جناح لا للإنسان ولا للذلّ، وهو ينطبق عليه تعريف المجاز وإن أبى الشنقيطي تسميته مجازاً سدّاً للطريق أمام المؤولين والمعطلين للصفات.

---

(١) الشنقيطي: المرجع السابق ص٥٨.

(٢) المرجع نفسه ص٥٨ ـ ٥٩.

وأما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، فيرى الشنقيطي أنه ليس مجازاً وأن فيه حذفاً، وهو المضاف حلّ محله المضاف إليه، وهذا أسلوب معروف في اللغة[1]. نعم إنه أسلوب من أساليب العربية، لكن ما اسمه؟ لم يسمِّه الشنقيطي، وقد سمّاه الباحث صالح العثيمين مجازاً محذوفاً؛ لأن معنى الآية هو: اسأل أهل القرية، فحذفت لفظة أهل مجازاً[2]. ونفى الشنقيطي أن يكون في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ مجازاً، وقال أنه لا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها؛ لأن للجمادات إرادات حقيقية يعلمها الله تعالى. وقد ثبت أن حجراً كان يسلّم على النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وفي القرآن الكريم: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤][3]. ومع اعتقادنا بتسبيح كل الجمادات لخالقها، فإن ظاهر آية الجدار لا يقصد به ذلك، وإنما هو تعبير مجازي عن حقيقة حالة الجدار الذي يكاد أن يسقط لقدمه، أو لخلل في بنائه، أو لكليهما معاً، لذا أصلحه موسى عليه السلام والعبد الصالح، والمجاز هنا هو إسناد إرادة السقوط للجدار، للتعبير عن حالته السيئة في الواقع. فالآية استخدمت المجاز للتعبير عن الحقيقة، وهذا أسلوب من أساليب التعبير في القرآن الكريم، رفض الباحث الشنقيطي تسميته مجازاً وسمّاه غيره مجازاً، وهو نزاع لفظي لا فائدة في المشاحة فيه.

وانتقد الباحث محمد أبو زهرة الشيخ تقي الدين ابن تيمية في استنكاره الشديد لتأويل آيات الصفات وتفسيرها مجازياً من جهة، ثم هو يعتبر كل الأسماء الواردة في نعيم الجنة مجازية من جهة أخرى، في قوله:

---

(١) الشنقيطي: المرجع نفسه ص٥٩.
(٢) صالح العثيمين: المرجع السابق ص١٩.
(٣) الشنقيطي: المرجع السابق ص٥٩.

«قال ابن عباس: ليس في الدنيا من نعيم الجنة إلا الأسماء» ففيها التمر واللبن، والماء والحرير[1]. ويبدو أن أبا زهرة لم يفهم مقصود ابن تيمية الذي رفض تأويل المتكلمين ومجازهم المؤديين إلى نفي الصفات وتعطيلها؛ كتأويلهم الاستواء على العرش بالاستيلاء، وبين المجاز الذي قال به في نعيم الجنة، فهو مجاز في تشابه أسماء نعيم الدنيا والآخرة، ولم ينف به حقيقة النعيم الأخروي الذي يختلف كلية عن النعيم الدنيوي. ونحن عندما نقول: يد الإنسان، ويد المحفظة، ووجه الإنسان، ووجه الحائط، ووجه الثوب، نكون قد استعملنا اليد والوجه مجازاً لغير الإنسان، وعبرنا بهما عن حقائق في الواقع، فالمجاز هنا هو الاشتراك في الاسم، وليس في نفي الحقيقة الموجودة في الخارج.

ويستخلص مما ذكرناه عن المجاز: إن في القرآن الكريم أسلوباً في التعبير عن المخلوقات، استعملت فيه ألفاظ في غير مواضعها المتعارف عليها، سمّاه بعض أهل العلم مجازاً وأنكره أخرون. فإذا اعتبرناه مجازاً فهو لا يعد نفياً ولا تأويلاً لحقائق الآيات القرآنية، وإنما هو أسلوب من أساليب إثباتها والتعبير عنها. وإذا لم نعتبره مجازاً فإنه يبقى يحمل معنى المجاز.

* **ويرى المنكرون لتأويل المتكلمين،** أنه لا فائدة ترتجى منه، وأن دافعه التجسيم والتشبيه، وأنه أوصل الذين خاضوه إلى الضياع والتيه.

فهو عند الشيخ الموفّق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) لا طائل منه، ولا عمل تحته، ولا ضرورة تدعو إليه. وهو تكلّف وحمق، وتنطّع وكلام بالجهل، وقول في كتاب الله وسُنَّة رسوله بالرأي. لذا يكفي الإيمان بالصفات دون العلم بمعناها. والسكوت عن تفسير

---

(١) أبو زهرة: ابن تيمية، القاهرة، دار الفكر العربي، (د ت)، ص٢٧٠.

ما لا يعلم ليس عيباً، بل هو الواجب والكلام فيه حرام[1]. والمؤول ينفي عن الله صفة أثبتها لذاته، ويصفه بما لا يصف به نفسه؛ كالذي ينفي عنه صفة الاستواء على العرش ويجعل مكانها الاستيلاء، أفلم يكن الله قادراً على استعمال كلمة الاستيلاء حتى جاء هذا المؤول واستعملها؟! ويرى الموفّق أن الذي أوصل النفاة إلى التأويل هو اعتقادهم التشبيه، حتى جعلوا الله مقيساً على عباده ومشابهاً لهم في صفاته وأسمائه فلجؤوا إلى نفي صفاته الواردة في الكتاب والسُّنَّة[2].

وأما ابن قيم الجوزية فيرى أن المتأولين لم يستفيدوا من تأويلهم إلا التناقض وتعطيل حقائق النصوص الشرعية، فإذا أوّلوا المحبة والرضى والرحمة بالإرادة، قيل لهم ما معنى الإرادة؟ أليست هي لدى الخالق والمخلوق؟ فيلزمهم نفيها كما نفوا غيرها من الصفات. وإذا أوّلوا اليد بالقدرة، قيل لهم: كيف هي؟ لأن العبد يتصف بها هو كذلك وإذا أوّلوا الوجه بالذات، قيل لهم: ما معناها؟ لأنها تطلق على الأزلي والحادث، فيلزمهم نفيها كما نفوا الوجه وقل كذلك في باقي الصفات[3].

وذهب الباحثان محمد الشنقيطي وسليمان بن ناصر إلى القول بأن نفاة الصفات يعتقدون التشبيه؛ لأنهم لا يفهمون من صفات الخالق إلا ما يفهمونه من صفات المخلوق؛ فدفعهم ذلك إلى تأويلها، وأوقعهم في التعطيل ورد النصوص، ووصف الله بالناقصات والجمادات، فهم مشبهة أولاً، ومعطلة ثانياً[4].

---

(١) الموفق ابن قدامة: لمعة الاعتقاد ص٢٥٦، وتحريم النظر ص٣٦، ٣٣، ٣٢.

(٢) ابن قدامة: تحريم النظر ص٣٣، ٣٤ ـ ٥١.

(٣) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق ١/ ١٠٤.

(٤) الشنقيطي: منهج ودراسات ص٣، ١٧، ١٨، وسليمان بن ناصر: المرجع السابق ١/ ٢٤.

وفي مقابل سلبيات التأويل فإن في إثبات الصفات فوائدة كثيرة، ذكر منها الموفّق ابن قدامة ثلاثاً، هي: موافقة الشرع، والسلامة، واتباع منهج السلف من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم[1]، والرابعة التخلص من التناقض والحيرة، والخامسة هي أننا في إثباتنا لها نتعبد بها؛ كصفة الحكمة، والرضى، والرحمة، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٠] فيقول العبد ـ مثلاً ـ: يا حكيم يا رحمٰن ارض عنا وارحمنا وارزقنا.

لكن الباحث محمد أبو زهرة ذهب إلى عكس ما قاله هؤلاء مؤكداً أنه لا فائدة من التفسير الظاهري[2] لآيات الصفات؛ لأنه لا يؤدي إلى معرفة حقيقية، ويوصل إلى متاهات وإثبات ما ليس بمعروف كالوجه والاستواء واليد[3].

وكلامه هذا لا نوافقه عليه؛ لأنه لا التأويل ولا الإثبات يؤدي إلى المعرفة الحقيقية بكنه الصفات الإلٰهية، فهي كالذات يستحيل على العقل إدراكها. لذلك فهي عند المثبتين لها إنما هي إثبات وجود، لا إثبات كيفية ومعرفة كنه. والمؤولون لها عطلّوها أولاً، واخترعوا لها صفات من عندهم ثانياً، ولم يعرفوا حقيقتها فعندما أوّلوا اليد بالقدرة، لم يعرفوا كنهها ولم يحلوا الإشكال، فهل هي كقدرة البشر؟ وهل هي مرتبطة بالجسم كالإنسان، فإن قيل: لا، قيل هي كذلك صفة اليد ليست كيد الإنسان، وإنما هي يد لله تليق به؛ لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ

---

(١) ابن قدامة المقدسي: لمعة الاعتقاد ص٢٥٦.

(٢) إطلاق هذا التعبير على إثبات الصفات دون تأويل وتشبيه، فيه التباس قد يوهم أن المثبتين للصفات يأخذونها على ظاهرها، بمعنى أنها تشبه صفات البشر وهذا خطأ بين. ولهذا التعبير وجه صحيح إذا قصد به أن الصفات تثبت على ظاهرها من حيث أنها صفات حقيقية لله مع عدم مشابهتها لصفات البشر.

(٣) أبو زهرة: المرجع السابق ص٢٧٧

﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ونحن عندما نقول: يد الإنسان، ويد المحفظة، ووجه الإنسان، ووجه الثوب، ووجه الحائط، نعلم أن ذلك مجرد اشتراك في الاسم بين الماديات، وأن الفرق بينها كبير جداً، فما بالك بالنسبة للذات الإلـٰهية، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]؟!.

وفرّق أبو زهرة بين إثبات صفتي القدرة والعلم دون تأويل لهما؛ لأنهما صفتان معنويتان، وبين تأويل صفة اليد التي ترمز لجارحة[1]. وهذا خطأ ظاهر، فكيف سمح لنفسه أن يتصور أن إثبات اليد لله يعني: أنها جارحة يجب تأويلها؟ وعلى أي أساس فرّق بين هذين النوعين من الصفات؟ إنه قاس الخالق بالمخلوق في صفات دون أخرى، فهو قد شبّه قبل أن يؤول. وأليس الله ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وأفعاله؟! ولماذا أثبت صفتي السمع والبصر لله ولم يؤولهما وهما جارحتان عند الإنسان؟ وأليس صفات العلم والحياة، والقدرة والإرادة، التي أثبتها لله هي في الإنسان مرتبطة بجسمه وقلبه وعقله وأعضائه؟ فلماذا لم يؤولها دفعاً للتشبيه كما أوّل اليد؟ وأليس لكل من الله والإنسان وجود وذات؟! فلماذا لم يؤول ذات الله ووجوده لكي لا يشبه الإنسان؛ لأننا لا نعرف ذاتاً ولا وجوداً في الواقع إلا وهما من مادة وفي حيّز مكاني؟! فمن الذي دخل في ضياع ومتاهات، المثبت للصفات الملتزم بالنصوص أم المؤول لها؟!

وللباحث عبد الحليم محمود موقف سليم من مسألة الصفات، وجدير بالتدبر والتنويه، مفاده أن البحث في الذات الإلـٰهية وصفاتها ـ الموهمة للتشبيه ـ نفياً وتأويلاً، إنما هو «تهجم من الإنسان إلى مقام لا يرقى إليه وهم متوهم، ولا خيال متخيل، وإنه لحق أن كلّ ما خطر على بالك فالله بخلاف ذلك»، والمؤولون للصفات تجاوزوا حدودهم كبشر، وتطاولوا إلى مقام الألوهية، و«غرّهم عقلهم وخدعهم شيطانهم،

---

(١) أبو زهرة: المرجع السابق ص٢٧٧.

فحاولوا بعقولهم أن يفتروا على الله ما لم ينزل به سلطاناً» فأدى ذلك إلى إثارة مشكلة الصفات التي أوصلت إلى «الجدل والخصومة، والتفرق بين المسلمين، وجعلتهم فرقاً تتخاصم، ويرمي بعضها بعضاً بالانحراف والضلال». ولحل هذه المشكلة يجب الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح، من إثبات للصفات بلا تشبيه ولا تعطيل، ووصف لله بما وصف به نفسه في الكتاب والسُّنَّة، وبهذا يمكننا نزع مبحث الصفات من علم الكلام، وإبعاده من محيط الفكر الإسلامي[1].

وقد شاع بين طوائف المؤولين في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أن الحنابلة مشبّهة ومجسّمة، عندما لم يسايروهم في مجازاتهم وتأويلاتهم للصفات الإلـٰهية. فما معنى التشبيه؟ وهل حقا أن الحنابلة مشبّهة على ما يقوله عنهم هؤلاء؟

إن مفهوم التشبيه عند الحنابلة هو أن نشبه صفات الخالق بصفات مخلوقاته كيفاً ومعنى، كأن يقول المشبّه: يد الله كيدي، ووجهه كوجهي. وأما إثبات يد ليست كالأيدي، وسمع ليس كالأسماع، وبصر ليس كالأبصار، ووجه ليس كالوجوه، فهو إثبات لصفات ذات ليست كالذوات، ومن ثم فلا يعد هذا تشبيهاً، وهو المسلك الصحيح، وما عداه فهو التعطيل المحض، والتناقض الذي لا يثبت لصاحبه قدم في النفي، ولا في الإثبات[2].

---

(١) عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، القاهرة، دار المعارف، (١٩٨٠م)، ص١٢٦، ١٢٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ١/ ٥٥، والروح، حققه محمد إسكندر يلدا ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٢م)، ص٣٥٤، وابن عقيل: الرد على الأشاعرة ص٦٨، وابن قدامة المقدسي: المصدر السابق ص٤٢، ٤٣، وابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٩.

وأما التشبيه عند المؤولين فهو إثبات الصفات وعدم تأويلها، فمن فعل ذلك فهو عندهم مجسّم ومشبّه لله بخلقه، ومن أوّلها فهو منزّه له[1].

ومن العلماء الذين اتهموا الحنابلة بالتشبيه، شيخ الشافعية الفقيه أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م) كتب[2] رسالة إلى الوزير السلجوقي نظام الملك (ت٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م)، وصف فيها الحنابلة بالتجسيم والتشبيه، وأنهم جعلوا لله قدماً، وأضراساً، ولهوات[3]. وروى القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي المغربي (ت٥٤٣هـ/ ١١٤٧م) أنه عندما زار بغداد في ستة (٤٩٠هـ/ ١٠٩٦م)، حدّثه الأشاعرة أن الحنابلة أظهروا التجسيم ببغداد، ثم وصفهم بأنهم طائفة خبيثة، وما تفرع عنها فهو خبيث مثلها، وهي ممن كاد للإسلام كالباطنية[4]. واتهم المؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي بعض علماء مذهبه بميلهم إلى التشبيه؛ كعبد الله الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ/ ١٠٨٨م)، وأبي الحسن ابن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٥هـ/ ١١٣١م)[5].

ورمى الأشاعرة الفقيه تقي الدين بن عبد الحميد المقدسي الحنبلي (ت٦٧٩هـ/ ١٢٩٧م)، بالتجسيم؛ لأنه كان كثير الكلام في الصفات،

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣١١، ٣١٢، وابن أبي العز الحنفي: المصدر السابق ص١١٨، والذهبي: تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٧٧، ١١٧٨، وسفر الحوالي: المرجع السابق ص٥٣.

(٢) كتبها على أثر فتنة سنة (٤٦٩هـ) بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد. انظر: ابن عساكر: المصدر السابق ص٣١١ وما بعدها.

(٣) نفسه ص٣١١، ٣١٢.

(٤) أبو بكر ابن العربي: العواصم من القواصم، حققه عمار طالبي، الجزائر، الشركة والوطنية للنشر والتوزيع، (١٩٨١م)، ٢/ ٢٨١، ٢٨٢.

(٥) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٤٦، وابن تيمية: نقض المنطق ص١٣٥، ١٥٢، ١٥٤.

وشديد التعصب عليهم. وقد قال له بعضهم: يا شيخ أنت تقول: إن الله استوى على العرش، فرد عليه بقوله: لا والله، وإنما هو الله تعالى قال، ورسوله بلغ، وأنا صدقت، فبهت الرجل! وذكر الحافظ الذهبي أن هذا الحنبلي تلطخ بالتجسيم وهو بريء منه؛ لأنه كان لهجاً بإيراد الصفات والتحريش بالخصوم؛ ومن صير ذلك ديدنه رمي بالتجسيم[1].

وادّعى الفقيه تاج الدين السبكي الأشعري الدمشقي (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) أن فضلاء الحنابلة ـ لم يسمِّهم ـ كانوا على عقيدة المتكلم أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) وأن رعاعهم[2] التحقوا بأهل التجسيم[3].

وقسّمهم الفقيه ابن الأهدل اليمني الأشعري (ت٨٥٥هـ/ ١٤٥١م) ثلاث فئات:

الأولى: على مذهب السلف، تعتقد التنزيه وتنفي التشبيه، وتمسك عن الكلام والتأويل.

والثانية: لا تؤول وتأخذ بالتشبيه على ظاهر الروايات.

والثالثة: تفرح بالتشبيه والتجسيم، وبعضها أجسر على ذلك من بعض[4].

وأما الباحثون المعاصرون الذين اتهموا الحنابلة بالتشبيه، والانحراف عن منهاج إمامهم أحمد بن حنبل، فمنهم: محمد زاهد

---

(١) الذهب: سير أعلام النبلاء الجزء المفقود ص٣١٢، ٣١٣، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٩٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٦٣، ٣٦٤.

(٢) الرعاع: هم سفلة الناس. علي بن هادية: المرجع السابق ص٣٩٢.

(٣) السبكي: معيد النعم ص٧٥، ٨٧.

(٤) ابن الأهدل: كشف الغطاء ص١٦٩.

الكوثري، وجولد تزهير[1]، وعلي سامي النشار، وزهدي جار الله[2].

*** وأما مواقف علماء الحنابلة من تلك التهم الموجهة إليهم، فهم ينكرونها ويردونها جملة وتفصيلاً:**

منهم: الفقيه أبو الحسين ابن أبي يعلى الفراء البغدادي (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م)، فهو يعتقد أن إثبات الحنابلة للصفات، هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وهي لا تشبه صفات البرية، ولا تدرك حقيقتها بالفكر والروية. والله تعالى متعدد الصفات، ولا شبيه له في ذاته، ولا في نعوته ولا له نظير، وهو معلوم من حيث هو، ومجهول ما هو. ثم ذكر أن مذهب الحنابلة هو حق بين باطلين، وهدى بين ضلالين، فلا يقولون بالتعطيل كالجهمية، ولا بالتشبيه كالمشبّهة، ولا بالتأويل والمجازات كالأشعرية، وإنما هم يثبتون الصفات مع نفي التشبيه والأدوات[3].

ويلزمهم التشبيه لو وجد فيهم أحد أمرين:

الأول: أنهم هم الذين ابتدعوا صفات الله.

والثاني: أنهم صرّحوا باعتقادهم للتشبيه.

---

(١) ذكر الباحث جورج مقدسي أن سبب اتهام جولد تزهير للحنابلة بالتجسيم والتعصب، هو اعتماده على كتاب طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي المتعصب على الحنابلة. George Makdisi op cit Tome 2 P 226.

(٢) عن هؤلاء انظر بالترتيب: الحسيني أبو المحاسن: ذيل تذكرة الحفاظ، حققه محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار احياء التراث العربي (د ت)، الرسالة الثانية، ص هامش ص١٨١، ٢٥٢، وجولد تزهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ص٩٦، وعلي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢، القاهرة، دار المعارف، (١٩٦٥م)، ١/ ٣٧١، ٦٣١، وزهدي جار الله: المعتزلة، بيروت، الدار الأهلية للنشر والتوزيع ص٢٥٢.

(٣) أبو الحسين ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٠٨، ٢٠٩.

أما وأن الشرع هو الذي ذكر الصفات، وقوله حجة يسقط كل ما يعارضه، والحنابلة تبع له، وقد نفوا التشبيه؛ فلا يجوز أن ينسب إليهم ما يعتقدون نفيه[1].

ويضيف أبو الحسين الفراء، أنه مما يدل على أن طريقة الحنابلة في الصفات لا تلزمهم التشبيه، أن كل الطوائف مجمعة على أن البارئ ﷻ ذات وشيء وموجود، ولا يلزمها إثبات جسم ولا جوهر، ولا عرض، وإن كانت الذات في الواقع المشهود لا تنفك عن هذه السمات الثلاث. فكذلك الحنابلة لا يلزمهم في أخبار الصفات ما يقتضيه العرف المشاهد في الوجود[2].

ونقل أبو الحسين هذا عن والده القاضي أبي يعلى المتهم بالتشبيه[3] أنه قال: «فمن اعتقد أن الله سبحانه جسم من الأجسام، وأعطاه حقيقة الجسم، من التأليف والانتقال، فهو كافر؛ لأنه غير عارف بالله ﷻ؛ لأن الله سبحانه يستحيل وصفه بهذه الصفات»[4].

والثاني: الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) ذكر أن المؤولين يكذبون على الحنابلة وينسبونهم إلى التشبيه وهم بريئون منه؛ ويكفيهم مدحاً أن هؤلاء يعيبونهم بأمور مكذوبة لا يقرّون بها، وهي مفتريات اختلقوها، ولو قدروا على عيب لما احتاجوا إلى الكذب

---

(١) نفس المصدر ٢/ ٢١١.

(٢) أبو الحسين ابن أبي يعلى: المصدر السابق ٢/ ٢١١.

(٣) اتهمه الأشاعرة بالتشبيه، وشنعوا عليه، حتى أنهم حكوا عنه أنه كان يقول: إذا ذكر الله وما ورد من هذه الظواهر، فألزموني بما شئتم فإني ألتزمه، إلا اللحية والعورة. أبو بكر بن العربي: المصدر السابق ٢/ ٢٨٣، وهذا كلام ساقط، قائله جاهل كذاب، أراد منه التشنيع على أبي يعلى الفراء وهو بريء منه؛ لأن كتابه المعتمد في أصول الدين شاهد على بطلان ذلك الافتراء، وما نقله عنه ابنه أبو الحسين دليل أخر على كذب خصومه عليه. انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٢١٢.

(٤) نفسه ٢/ ٢١٢.

عليهم. وهم يشنعون عليهم بنسب كلام الله إليهم، ويقولون لهم إنكم تقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وهذا كلام الله لا كلامهم[١]. ويعتقد الموفّق أن التشبيه لا يحصل بمجرد المشاركة في الأسماء والألفاظ، وإلا كان الذين يثبتون لله صفات السمع والبصر، والعلم والقدرة، والإرادة والحياة، مشبهة بإثباتهم لها في حقه تعالى. كما أن لله تعالى تسع وتسعون اسماً ليس فيها ما لا يسمى به غيره إلا اسم الله، وسائرها كالرحمٰن والسلام والوهاب، يسمى به الإنسان ولا يعتبر ذلك تشبيهاً ولا تجسيماً[٢].

وعندما تساءل الحافظ محمد اليونيني الحنبلي (ت٦٥٨هـ/ ١٢٥٩م) عما يشنع به بعض الناس عن الحنابلة بالتشبيه، وهل هو مجرد شناعة، أو قال به بعضهم فحصلت الشناعة على الجميع؟ أم هو شيء يخفيه مشايخهم فلا يظهرونه إلا لمن يثقون فيه؟ أجابه الشيخ الموفّق بقوله: «التشبيه مستحيل؛ لأن من شرط التشبيه أن ترى الشيء ثم تشبهه، فمن الذي رأى الله تعالى ثم شبهه لنا»[٣]. وأكد أن الحنابلة لا يشبهون الله بمخلوقاته، وكل ما خطر بقلب أو وهم فالله بخلافه، لا شبيه له ولا نظير، ولا عدل ولا ظهير، ولا تمثله العقول بالتفكير، ولا تتوهمه القلوب بالتصوير، وإيمانهم بذلك هو إيمان بمجرد الألفاظ التي لا شك في حجيتها، ولا ريب في صحتها، وقائلها أعلم بمعناها، فجمع الحنابلة بذلك بين الإيمان الواجب، ونفي التشبيه المحرم[٤].

---

(١) الموفق ابن قدامة: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص٢١، ٣٧، ٣٨، ٤٢.

(٢) نفس المصدر ص٤٤، ٤٥.

(٣) اليونيني: ذيل مرآة الزمان ٢/ ٥٨، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١٧١.

(٤) الموفق ابن قدامة: المصدر السابق ص٤٢، ٤٣، ولمعة الاعتقاد ص١٧١، ١٧٦.

والثالث: هو شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، تصدى للرد على ابن الجوزي في اتهامه لبعض علماء[1] الحنابلة بميلهم إلى التشبيه، وأخذ عليه اكتفاءه بالشتم والتهويل دون تقديم أية حجة سمعية ولا عقلية. ونبَّه إلى أن من يرد على الناس بالعقول، ولم يبين حجة عقلية كان قد أحالهم على المجهولات؛ ثم ذكر أن الذين رد عليهم ابن الجوزي، هم أعلم منه في الأصول والفروع[2].

ومن جهة أخرى تعجب ابن تيمية من المتكلمين الذين إذا أحتج عليهم بآيات وأحاديث الصفات قالوا: «قالت الحنابلة: إن الله كذا وكذا، بما فيه تشنيع، وترويج لباطلهم، والحنابلة اقتفوا أثر السلف وساروا بسيرهم، ووقفوا بوقوفهم، بخلاف غيرهم»[3]. لكنه اعترف بوجود غلاة من مثبتة الصفات من الحنابلة، يروون أحاديث ضعيفة فيها تشبيه وتجسيم، بتأثير من الفرق الأخرى، التي لم تلتزم حدود الله بسبب تطرفها[4]. وعندما قيل له: إن جماعة من المجسمة ينتسبون إلى الحنابلة، قال: إن في غيرهم مشبهة كثيرون، أكثر مما وجد فيهم؛ كالأكراد الشوافع، والكرامية الأحناف، الذين يغلب عليهم التشبيه. وأكد أن الحنبلية الصرفة بريئة من ذلك، وأن كل إمام متبوع إلا وانتسب إليه أناس هو منهم بريء[5].

والحنابلة في اعتقاد ابن تيمية ليسوا على درجة واحدة في إثبات

---

(١) منهم: القاضي أبو يعلى الفراء، وأبو الحسن بن الزاغوني. ابن تيمية: نقض المنطق ص١٥١ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر ص١٥٢.

(٣) نفس المصدر ص١٥١.

(٤) نفس المصدر ص١٣٩.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ط١، مصر المطبعة العامرية، (١٣٢٣هـ)، ١/ ٤١٠، ومجموع الفتاوى ٣/ ١٨٥.

الصفات، فمنهم من بالغ في الأخذ به، ومنهم من ابتعد عنه ومال إلى المؤولين، ومنهم من توسط بين الفئتين، وهم أقل الطوائف تنازعاً لكثرة تمسكهم بالسُّنَّة والآثار[1]. ثم أجمل اعتقاد الحنابلة في مسألة الصفات في قوله: إن الله تعالى لا نظير له، ولا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة للخلق، وأن «كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه منه»[2].

وقد سار على نهجه تلميذه ابن قيم الجوزية، في تقرير مذهب الحنابلة بخصوص هذه المسألة، وأشار إلى أنَّ المؤولين يتعمدون إطلاق ألفاظ مستهجنة على مثبتي الصفات، فيسمّونهم محيزة، وحشوية، ومجسمة، ومشبهة، ذماً لهم وتنفيراً منهم[3].

وأما ما قاله القاضي أبو بكر ابن العربي عن الحنابلة، من أنهم مجسمة، وطائفة خبيثة كادت للإسلام، فهو اتهام خطير دافعه التعصب للأشعرية، والجهل بمذهب الحنابلة، بدليل أنه استقى أخباره عنهم من خصومهم في بغداد[4].

وفيما يخص ما ذكره الفقيه تاج الدين السبكي من أن فضلاء الحنابلة على عقيدة المتكلم أبي الحسن الأشعري، وأن رعاعهم لحقوا بالمجسمة، فهو افتراء على القوم؛ لأنه أولاً لم يذكر لنا من هؤلاء الفضلاء للتأكد من أمرهم، لكنه من المرجح أنه يقصد طائفة منهم تأثرت بالأشعرية؛ كالقاضي أبي يعلى الفراء، وأبي الوفاء ابن عقيل، وعبد الرحمٰن ابن الجوزي، وهؤلاء لم يكونوا أشاعرة، لكنهم تأثروا

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٢، ٥٣، ٥٥، ونقض المنطق ص١٣٦.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٢٥.

(٣) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ١/ ١١٩.

(٤) اعترف هو شخصياً بذلك، انظر: العواصم من القواصم ٢/ ١٨٣.

ببعض أفكارهم؛ كتأويل بعض الصفات، ونفي الحكمة والسببية[1].

والقاضي أبو يعلى كان خصماً للأشاعرة ومتهم عندهم بالتجسيم. وابن عقيل انقلب عليهم في آخر حياته وهاجمهم بعنف في كتابه: «الرد على الأشاعرة العزال»[2].

وابن الجوزي كان مضطرباً في تأويل بعض الصفات وإثباتها، وانتقد الأشاعرة وألحقهم بأهل البدع[3]. ولأنه ثانياً تناسى في مقابل هؤلاء، مئات من علماء الحنابلة الذين لم يكونوا أشاعرة؛ كالحافظ ابن ناصر، والوزير ابن هبيرة، والشيخ عبد القادر الجيلاني، والحافظ عبد الغني، والأديب أبي البقاء العكبري، والفقيه الموفّق ابن قدامة، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه النجيب ابن قيم الجوزية. كل هؤلاء ألحقهم السبكي بالرعاع المجسمة؛ لأنهم ليسوا أشاعرة!!

وأذكر في هذا المقام بأن تهمة التجسيم التي ألصقها المؤولون بالحنابلة، سببها الاختلاف في مفهوم التشبيه والتنزيه عند الطرفين ـ كما سبق بيانه ـ الذي جرهما إلى الفرقة والتنازع، **ولتوضيح الأمر أكثر، أضرب على ذلك ثلاثة أمثلة:**

أولها: هو أن الباحث زهدي جار الله اتهم الحنابلة بالتجسيم اعتماداً على أبيات شعرية لحنبلي، يقول فيها:

وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... على عرشه إني إذن لمجسم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه ... وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا ... بتوفيقه واللّه أعلى وأعظم[4]

---

(١) انظر: المطلب الرابع من المبحث الأول من هذا الفصل.
(٢) عنه انظر: المبحث الرابع من الفصل الخامس.
(٣) ابن الجوزي: المنتظم ٦/ ٣٣٢، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٠٣.
(٤) زهدي جار الله: المرجع السابق ص٢٥٢.

فهذه الأبيات عند الباحث جار الله، فيها تجسيم ـ حسب نظرة المؤولين ـ لأنها أثبتت صفة الاستواء على العرش، لكنها عند الحنابلة ليست تجسيماً ـ حسب مفهومهم للتشبيه ـ وإنما هي إثبات لصفة قال الله عنها: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] في إطار قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

والمثال الثاني: هو أن المؤرخ أبا شامة المقدسي الأشعري (ت٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م) عندما ترجم للموفق ابن قدامة المقدسي، شهد له بالعلم والفهم والإمامة في الدين، ثم قال عنه: «لكن كلامه فيما يتعلق في العقائد في مسائل الصفات والكلام، هو على الطريقة المشهورة عند أهل مذهبه، فسبحان من لم يوضح الأمر له، على جلالته في العلم، ومعرفته بمعاني الأخبار والآثار»[(١)]. وقد عقب عليه الذهبي بقوله: «وهو ـ أي: الموفّق ـ وأمثاله متعجب منكم مع علمكم، وذكائكم كيف قلتم...!، وكذا كل فرقة تتعجب من الأخرى»[(٢)]. وسبب تعجب أبي شامة من الموفّق في مسألة الصفات، هو أنه نظر إليها من منظور المؤولين للصفات، لا من منظور المثبتين لها.

وآخرها: هو أن الفقيه تقي الدين بن عبد الحميد المقدسي الحنبلي (ت٦٧٩هـ/ ١٢٨٠م) كان لهجاً بإيراد الصفات، فرماه الأشاعرة بالتجسيم وتلطخ به، لكن شمس الدين الذهبي شهد له بأنه بريء منه، وأنه صنّف كتاباً في الصفات غالبه جيد[(٣)]. فما هو سبب اختلاف هذين من هذا الرجل؟ هو أن الأشاعرة رموه بالتجسيم؛ لأنه أثبت الصفات ولم يؤولها على طريقتهم؛ والذهبي برأه من ذلك؛ لأنه نظر

---

(١) أبو شامة: ذيل الروضتين ص١٤١، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١٧٢.

(٢) الذهبي: نفسه ٢٢/ ١٧٢.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء الجزء المفقود ص٣١٢، ٣١٣.

إلى المسألة بمنظور الحنابلة وأهل الحديث، لا بمنظور هؤلاء.

ويستنتج مما ذكرناه عن مسألة تأويل الصفات وإثباتها عند علماء الحنابل، أن الذين منعوا التأويل وذمّوه كانوا على صواب؛ لأنه يؤدي إلى نفي وتعطيل لما ثبت في الكتاب والسُّنَّة، دون دليل شرعي ولا عقلي، ولأنه يجر العقل البشري إلى الخوض في مسائل لا يدركها، ويدخله في متاهات لا طائل من ورائها إلا الضياع والتشتت والحيرة، وينتهي به إلى اختراع صفات لم يصف الله بها نفسه. كما أن الذين اتهموا الحنابلة بالتشبيه والتجسيم، كانوا على خطأ، سببه اختلاف مفهوم التشبيه عند الطرفين، لذا فإن المنهاج السليم في مجال الصفات هو الإثبات والتنزيه بلا تشبيه ولا تأويل.

ثانياً: مسألة الصوت والحرف:

اشتد النزاع بين العلماء المسلمين ـ (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) ـ في مسألة تكلم الله بصوت وحرف، فقال بعضهم: إنه تعالى تكلم بذلك، وخالفهم آخرون بدعوى أن في القول بالصوت والحرف تجسيماً وتشبيهاً بالإنسان، فما هي مواقف علماء الحنابلة وغيرهم من هذه المسألة؟.

فبالنسبة لعلماء الحنابلة فقد قال معظمهم: إن الله يتكلم بصوت وحرف، وصوته ليس كأصوات المخلوقات، منهم الحافظ أبو الفضل بن ناصر البغدادي (ت٥٥٠هـ/ ١١٥٥م)، والشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م)[1]، والحافظ عبد الغني المقدسي (ت٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م)، والفقيه الموفّق ابن قدامة، والشيخ تقي الدين ابن تيمية. ففيما

---

(١) الصفدي: نكت الهميان ص١٠٥، ٥٠٦، وعبد القادر الجيلاني: كتاب الغنية ص٧٧، ٧٨.

يخص الحافظ عبد الغني فقد كان يصرح بعقيدته في الصفات كالصوت والجهة علانية في مجالسه بالجامع الأموي في دمشق، فأنكرت عليه جماعة من الأشاعرة، ورفعوا أمره إلى والي دمشق صارم الدين برغش في سنة (٥٩٦هـ/ ١١٩٩م)، وقالوا له عنه: إنه مجسم وضالّ يفسد عقائد الناس، فجمعه بهم عنده في القلعة، وناقشوه في مسألة الصفات، فأصرّ - أي: عبد الغني - على موقفه في إثبات الاستواء والجهة، والصوت والحرف، وقالوا له عن الصفتين الأخريين: «إنه لم يصح عن إمامك الذي تنتمي إليه، فيه شيء وإنما المنقول عنه إنه كلام الله لا غير»، لكنه ظل متمسكاً بموقفه، فرموه بالتشبيه وأفتوا بتكفيره وإباحة دمه، وإخراجه من دمشق[1] ودعوى هؤلاء أنه لم يثبت عن الإمام أحمد القول بالصوت، هي دعوى لا تصح؛ لأن للإمام أحمد كلام كثير في إثباته منه ما رواه عنه ولده عبد الله أنه قال: «سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى عليه السلام لم يتكلم بصوت. قال أبي: بلى تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت»[2].

وأما الفقيه الموفّق ابن قدامة فيعتقد أن القرآن الكريم شاهد على أن الله تكلم بحرف؛ لأنه - القرآن - مكون من حروف، وفيه ٢٩ سورة بدأت بالحروف. وأنه تبارك وتعالى تكلم بصوت بدليل الكتاب والسُّنَّة، وإجماع الصحابة والتابعين[3]. فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [الأنبياء: ١٦٤]، و﴿مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَإِذۡ نَادَىٰ

---

(١) أبو شامه: المصدر السابق ص١٦، ٤٧، والذهبي: العبر ٤/ ٢٨٦، وسير أعلام النبلاء ٢١/ ٤٥٥، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٥، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٢، ٢٤.

(٢) ابن رجب: نفسه ٢/ ٢٤.

(٣) ابن قدامه المقدسي: البرهان في بيان القرآن، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، العدد ١٩، (١٤٠٧هـ)، ص٢٧٠، ٢٣٨ وما بعدها.

رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾ [الشعراء: ١٠]، ولا خلاف أن موسى عليه السلام قد سمع كلام الله منه بغير واسطة، ولا يسمع إلا الصوت وهو ما يتأتى سماعه[١].

ومن السُّنَّة فقد صحّ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «**إن الله يجمع الخلائق فيناديهم بصوت يسمع من بعد كما يسمع من قرب: أنا الملك أنا الديان**»[٢]. وعن الصحابة ما روي عن عبد الله ابن مسعود ـ بإسناد صحيح ـ أنه قال: «**إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء**»[٣]. وعن السلف ما رواه عبد الله بن الإمام أحمد أنه كذب الجهمية في إنكارهم تكلم الله بصوت[٤].

ثم ناقش الموفّق المنكرين لصفة الصوت في قولهم: إن الصوت اصطكاك في الهواء، وما ثبت في حقنا يكون في الغائب ـ أي: الله ـ مثله[٥]. فيرى أن هذا هذيان محض، ودعوى مجردة عن الدليل، لا يشهد لصحتها خبر، ولا مع قائلها فيها أثر، وهم بذلك قد نفوا ما ثبت في الكتاب والسُّنَّة، وجعلوا الخالق مقيساً على عباده، ومشابهاً لهم في صفاته وأسمائه، وهذا هو التشبيه بعينيه. ثم بيَّن لهم أنهم متناقضون في الصفات التي أثبتوها في مذهبهم؛ كالسمع والبصر، والحياة والعلم، فهي لا تكون

(١) ابن قدامة: مناظرة في القرآن ص٦٣.

(٢) نفس المصدر ص٧٠، وذكر محقق هذا الكتاب أن الحديث المذكور أعلاه صحيح أخرجه البخاري في الأدب المفرد، وفي كتاب خلق أفعال العباد، وعلقه في صحيحه مختصراً، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي. نفس المصدر هامش ص٧٠، ٧١.

(٣) نفس المصدر ص٧٣، وذكر المحقق أن قول ابن مسعود المذكور أعلاه صحيح. أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السُّنَّة، والبخاري في خلق أفعال العباد، ورواه كذلك أبو داود، والدارمي، وهو موقوف على ابن مسعود. نفس المصدر هامش ص٧٣.

(٤) نفس المصدر ص٧٢.

(٥) ابن قدامة: المصدر السابق ٤٨، ٥٠.

في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم، وجميع الصفات لا تكون إلا في جسم، فإن قلتم أنها كذلك في حق البارئ، فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم، وإن قلتم إن تلك الصفات لا تفتقر إلى الأدوات، قيل لكم وصفة الصوت هي الأخرى لا تحتاج إلى أداة ولا إلى اصطكاك في الهواء(١).

وبخصوص الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فإنه قد ذكر ـ أثناء مناقشته للأشعرية بمصر ـ أن الخوض في مسألة الحرف والصوت نفياً وإثباتاً، هو بدعة حدثت بعد المائة الثالثة للهجرة(٢). ثم قرر أن مذهب السلف في القرآن الكريم، هو أنه كلام الله بحروفه ومعانيه، وأنه سبحانه تكلم بصوت، وأخبر عن نفسه بالنداء في أكثر من عشرة مواضع من كتابه؛ كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾ [النازعات: ١٥، ١٦] كما أنه قد استفاضت الآثار عن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة أهل السُّنَّة، أنه ﷻ ينادي بصوت يوم القيامة. ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف؛ وقد عدّ الإمام أحمد بن حنبل من أنكر تكلمه تعالى بصوت، من الجهمية وأنه يدور على التعطيل(٣).

---

(١) ابن قدامة: تحريم النظر ص٥١.

(٢) سيذكر ابن تيمية في موضع آخر أن الخلاف بين أهل السُّنَّة في مسألة الصوت حدثت زمن ابن كلاب عندما تأثر به بعض أصحاب الفقيه أبي بكر بن خزيمة الشافعي (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م)، ونهاهم عن ذلك. ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٢٢.

(٣) ابن تيمية: نفس المصدر ٣/ ٢٠٨، ١٢/ ٣٠٤، ٣٠٥، ٥٨٤، ٥٨٥، ومجموعة الرسائل والمسائل، حققه محمد رشيد رضا ط١، مصر، مطبعة المنار، (١٣٤١هـ)، ٣/ ١٥٣، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ٢/ ٢٤، ط، الفقي.

وأما عن علماء السلف الذين قالوا بتكلم الله بحرف وصوت، فمنهم: الصحابي عبد الله ابن مسعود (ت٣٢هـ/ ٦٥٢م)، والفقيه عبد الرحمٰن ابن القاسم صاحب الإمام مالك (ت١٩١هـ/ ٨٠٦م)، والإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، والحافظ اسماعيل بن محمد البخاري (ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، والفقيه أبو بكر محمد بن خزيمة الشافعي (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م)[١]. وذكر الفقيه محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (ت١١٨٩هـ/ ١٧٠٤م)، أنه قد وردت في إثبات الحرف والصوت أحاديث زاد عددها عن أربعين حديثاً بعضها صحاح[٢]، وأخرى حسان[٣]، أخرجها أحمد والبخاري والضياء محمد المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) وابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)[٤].

وأما الأشاعرة فإنهم قد نفوا تكلم الله بحرف وصوت، وقالوا: إن كلامه واحد لا يتعدد يسمى الكلام النفسي، ليس هو بحرف ولا صوت، وهو نفسه التوراة والإنجيل والقرآن، حسب اللغة التي يتكلم بها[٥]. حتى

---

(١) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول ٢/ ٢٤، وابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٦٧٩ وما بعدها. وابن تميم الحراني: المرجع السابق ٢/ ٢٩٦، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٦٢.

(٢) الحديث الصحيح هو الذي يرويه العدل التام الضبط، ويكون متصل الإسناد، وخال من العلة والشذوذ. محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث ط٤، الكويت، مكتبة الفلاح، (١٩٨٤م)، ص٢٥٣.

(٣) الحديث الحسن هو أقل درجة من الصحيح وله نفس الشروط، إلا الاختلاف في درجة الضبط، فراويه أقل ضبطاً وهو الذي لا يكثر خطؤه. نفسه ص٢٥٣.

(٤) السفاريبي: لوامع الأنوار البهية، حققه محمد رشيد رضا القاهرة، مطبعة المنار (١٣٢٣هـ)، ١/ ١٢١.

(٥) انظر: أبو حامد الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية، حققه محمد زاهد الكوثري، مصر مكتبة الخانجي، (١٩٥٥م)، ص١٤٣، وأبو بكر الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، حققه محمد =

أنه قد روي أن الفقيه العز بن عبد السلام الأشعري (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) قال: إن من أثبت الحرف والصوت فهو حمار[١]. وقالوا: إن الله لم يكلم موسى عليه السلام، وإنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم في ذاته، دون أن يسمع منه صوتاً أو يفهم منه حرفاً[٢]. وقولهم هذا هو مجرد ادعاء ليس لهم فيه دليل من الشرع ولا من العقل، وإنما هو ظن ووهم ورجم بالغيب، يخالف قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، و﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝١٥ إِذۡ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوًى ۝١٦﴾ [النازعات: ١٥، ١٦].

ويرى الرحالة ياقوت الحموي الشافعي الأشعري (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م) أن القول بالحرف والصوت هو بدعة، لم يثبت عن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ ولا عن الصحابة والتابعين؛ ثم قرر أن العقل يرجح بالبديهة قول أبي الحسن الأشعري، ولا يرجح ما يقوله الحنابلة[٣]. وقوله هذا مجازفة؛ لأنه قد رويت عشرات الأحاديث والأخبار الصحيحة، عن الرسول ﷺ والصحابة والسلف، فيها إثبات لما أنكره[٤]. ودعواه أن رأي الأشعري يرجحه العقل بالبديهة، فغير صحيح؛ لأنه لو كان بديهياً لما اختلف الناس فيه؛ حتى أنه وجد من بين الأشاعرة أنفسهم من أنكر ذلك الرأي، فقد روي أن المتكلم عضد الدين الإيجي الشافعي (ت٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) قال: إن الله يتكلم بصوت وحرف، فأحدث بذلك ضجة في أوساط الأشاعرة، وهبوا للرد عليه مستنكرين ما صدر عنه[٥].

= زاهد الكوثري، مصر مؤسسة الخانجي، (د ت)، ص٨٩، ١٠٦، ١٠٧، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٠٩.

(١) الداودي: طبقات القراء ١/ ٣٢٧.
(٢) ابن عقيل: الرد على الأشاعرة ص٨٥.
(٣) الصفدي: الوافي بالوفيات ٥/ ١٠٥، ١٠٦.
(٤) سبق التطرق إليها.
(٥) السفاريني: المصدر السابق ١/ ١٢١.

ونفى القاضي أبو بكر ابن الباقلاني البغدادي الأشعري (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) تكلم الله بحرف، عندما قرر أن الحروف والأصوات في تلاوة القرآن الكريم هي من صفات القارئ، وليست من كلام الله ﷻ[(١)]. ومع ذلك فإن كلامه مجمل وفيه مغالطة؛ لأن الذي لا شك فيه هو أن الحروف المنطوقة هي من كلام الله قطعاً، وليست من كلام القارئ، وأن المتلو هو كلامه تعالى، وأما الصوت والتلاوة فهما من القارئ بلا ريب.

وقد توسع الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي، في الرد على الأشاعرة في موقفهم من مسألة الحرف والصوت في ثلاثة كتب من مصنفاته[(٢)]، وانتقدهم فيها انتقاداً لاذعاً. فمن ذلك أنه أخذ عليهم إخفاء مقالتهم هذه عن الناس والسلاطين لكي لا ينكشف أمرهم؛ لأن قولهم فيها يؤدي إلى إنكار القرآن كلّه[(٣)]. وذكر عنهم أنهم قالوا: إن حروف القرآن لا تضاف إلى البارئ ﷻ[(٤)]؛ لأنها لا تخرج إلا من مخارج وأدوات والله منزه عن ذلك؛ ثم ناقشهم بإسهاب، وبيَّن أن قولهم لا يصح في حق الله تعالى؛ لأنه قد أنطق بعض مخلوقاته من غير مخارج[(٥)]، في قوله تعالى: ﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم﴾ [يس: ٦٥][(٦)].

وتعقيباً على مواقف هؤلاء العلماء أقول: إننا إذا نظرنا إلى مسألة الحرف والصوت، نظرة موضوعية دون خلفيات مذهبية مسبقة، يتبين لنا

---

(١) الباقلاني: المصدر السابق ص٨٩.

(٢) هي: مناظرة في القرآن العظيم، والبرهان في بيان القرآن، وتحريم النظر في كتب أهل الكلام.

(٣) ابن قدامة: البرهان في بيان القرآن ص٢٣٨.

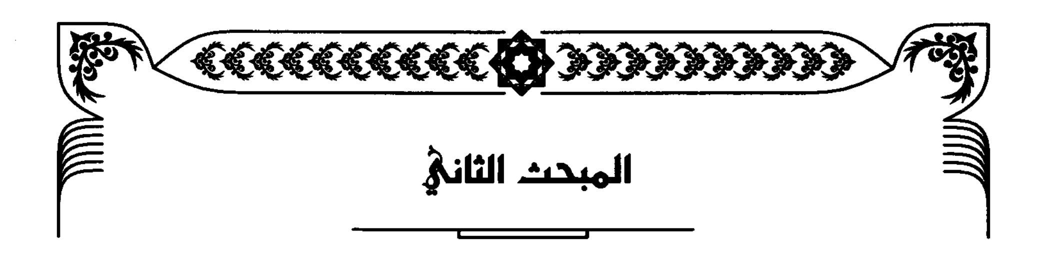
(٤) ذكر عنهم أنهم يقولون: إن القرآن هو من كلام جبريل. مناظرة في القرآن ص٥٧، وقد ذكر هذا المعنى عنهم الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ١/١٠٩.

(٥) قي وقتنا الحاضر توجد أجهزه كثيرة تتكلم وهي ليست كائنات حية.

(٦) ابن قدامة: المقدسي: مناظرة في القرآن ص٤٤، ٤٥.

أن آيات وأحاديث كثيرة ـ سبق ذكرها ـ صرّحت بأن الله كلّم بعض رسله، وناداهم بكيفية لا نعلمها. وأن الله تكلّم بحرف؛ لأنه بما أن القرآن الكريم هو كلامه لفظاً ومعنى، فهذا يستلزم أنه ﷻ تكلم بحرف، بطريقة نجهلها وفق مشيئته وحكمته، فهو ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ⑯﴾ [البروج: ١٦]، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ويستنتج مما أوردناه عن مواقف علماء الحنابلة، من قضايا علم الكلام وأصول الدين، أن معظمهم قد ذمّ علم الكلام السائد في عصرهم القرنان (٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) لانحرافه المنهجي، ولم يذموا النظر والاستدلال العقليين الموافقين للعقل والفطرة؛ وأن الكثير منهم قد اشتغلوا به وبرعوا فيه فهماً وتأليفاً. وأنهم في مسألة معرفة الله ﷯ قد اتفقوا على وجوبها بالشرع، واختلفوا في طريق حصولها، أتحصل بالعقل، أم بالفطرة، أم بالنقل، أم بكل ذلك؟. كما أنهم في قضية قدرة العقل في تحسين الأشياء وتقبيحها، لم يتخذوا منها موقفاً موحداً، فمنهم من نفى قدرة العقل على ذلك، وأرجع الأمر كله للشرع وحده، ومنهم من قال بإمكانه تحسين وتقبيح كثير من الأشياء، وجمعوا بينه وبين النقل. واختلفوا كذلك في مسألة الحكمة والتعليل في الكون، فبعضهم أنكرهما وأرجع كلّ شيء إلى محض المشيئة الإلـٰهية، وأغمض عينيه عن آيات القرآن والكون الدالة عن الحكمة والغائية؛ لكن معظمهم قال بهما، اعتماداً على حجج قوية مصدرها النقل والعقل والطبيعة. كما أنهم في مسألة الصفات الإلـٰهية، فإن غالبيتهم أثبتتها بلا تشبيه ولا تأويل، سيراً على منهاج الكتاب والسُّنَّة والسلف الأول؛ وقلة منهم كانت مضطربة بين النفي والإثبات. وهم ـ أي: علماء الحنابلة ـ بمشاركتهم في قضايا عصرهم الكلامية قد ساهموا بفاعلية في دعم الحركة العلمية الحنبلية، توسيعاً وإثراء، وتفجيراً للطاقات ودفعاً لها نحو الاجتهاد لفك أغلال التقليد المذهبي، الذي ساد زمانهم.



المبحث الثاني

قضية الاجتهاد والتقليد المذهبي

انتشر التقليد[1] المذهبي في المشرق الإسلامي انتشاراً واسعاً، حتى أصبح سمة بارزة، وأرضية للحياة العلمية (خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م). فضعفت الهمم وابتعدت عن الاجتهاد[2] الحرّ، وعكف معظم المشتغلين بالعلم على التقليد في الفروع دون تحقيق لها، وانكبوا على عقليات من حكمة الأوائل وآراء المتكلمين من غير أن يتعقلوا أكثرها[3]. وأصبحت عندهم أقوال الأئمة الأربعة بمنزلة الكتاب والسُّنَّة[4]،

---

(١) التقليد في اللغة هو وضع القلادة في العنق، وتفويض الأمر إلى شخص ما، فكأننا وضعنا قلادة في عنقه، وأما معناه ففي الاصطلاح الفقهي، فهو قبول رأي الغير دون معرفة دليله. ولا يدخل اتباع النصوص الشرعية ضمن رأي الغير؛ لأنها كلام علام الغيوب، وواجبة الاتباع. عمر سليمان الأشقر: المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص١٧٤، والشنقيطي: مذكرة أصول الفقه ص٣١٤، وعلي بن هادية: المرجع السابق ص٨٥٧.

(٢) الاجتهاد في معناه العام، هو بذل غاية الجهد للوصول إلى أمر من الأمور، وفي الاصطلاح هو استفراغ الفقيه طاقته وجهده، وبذل غاية وسعه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. أبو زهرة: أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٧٣م)، ص٣٧٩.

(٣) أبو شامة: مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، الجزائر، دار الشهاب، (١٩٨٨م)، ص٢٢٧، والذهبي: تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٣٠.

(٤) أبو شامة: نفس المصدر ص٢١٧، ٢١٨.

وأفتى معظمهم ـ في منتصف القرن (٧هـ/ ١٣م) ـ بوجوب اتباع المذاهب السُّنِّية الأربعة دون سواها[١]. فشاع بينهم التعصب والجدل، واستحكمت فيهم الأهواء والعصبيات، وكثر فيهم الغلاة من المعتزلة والشيعة والحنابلة والأشاعرة[٢]. لكن عصرهم لم يعدم من علماء قلائل كسروا قيد التقليد وتحرروا منه، ودعوا إلى الاجتهاد ومارسوه بأنفسهم.

❁ أولاً: مواقف علماء الحنابلة من التقليد والاجتهاد (ق: ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م):

اختلفت مواقف علماء الحنابلة منذ التقليد والاجتهاد، فبعضهم جرفهم تيار التقليد، وكثير من أعيانهم تصدوا له وقاوموه، ومارسوا الاجتهاد بكل حرية، أذكر منهم سبعة:

أولهم: الفقيه أبو الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م):

كانت له اجتهادات في الفقه وأصوله، وانفرد بفتاوى خالف فيها أصحابه الحنابلة[٣]. منها أن أكل لحم الزرافة حرام، وأن الدهون المتنجسة جائزة إذا أمكن تطهيرها. وأن النكاح لا ينفسخ بسبي أحد الزوجين، سواء سبيا معاً أو أحدهما؛ وهذا يخالف الإجماع على انفساخ نكاح المسبية وحدها، إذا كان زوجها في دار الحرب، وهذا هو ظاهر القرآن والسُّنَّة[٤]. وله فتاوى أخرى وافق فيها بعض أصحابه؛ كأبي

---

(١) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٤.

(٢) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٣٠، وسير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤٥ ـ ٤٦، وولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ط٣، بيروت، دار النفائس (١٩٨٣م)، ص٩٣، ٩٤، وأبو زهرة: تاريخ الجدل، القاهرة دار الفكر العربي، ١٩٨٠م، ص٢٩٦، وما بعدها.

(٣) عنها انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٤٧ وما بعدها، (ط د).

(٤) نفس المصدر ١/ ١٤٨.

الوفاء ابن عقيل، وأبي الحسن ابن الزاغوني[1].

والثاني: الفقيه أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م) تكلم كثيراً بلسان الاجتهاد والدليل، وكان يقول: الواجب اتباع الدليل لا أحمد بن حنبل[2]. لكن قلة بضاعته في علوم الأثر جعلت اجتهاده ناقصاً، فلو تضلع فيها لكملت له أدوات الاجتهاد؛ وكان قد فوّت على نفسه ـ في مرحلة الطلب ـ فرصة الأخذ عن كبار حفاظ عصره؛ كالخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، وأبي نصر بن ماكولا البغدادي (ت٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، وأقبل على دراسة علم الكلام ـ على يد المعتزلة ـ خفية عن أصحابه[3].

ويعتقد ابن عقيل أن التردد في الحكم أثناء إيراد الحجة والشبهة، هما طريق الاجتهاد ومن لم تعترضه شبهة لا تصفو له حجة، وكل قلب لا يقرعه التردد يظهر فيه التقليد والجمود على ما يقال له ويسمعه[4]. ويرى أن التقليد هو الداء الذي أعمى الأمم السابقة، وأن السلف الصالح لم يقلدوا بعضهم بعضاً، ولم ينكروا مخالفة أدناهم لأعلاهم، وأن الصحابة اعتمدوا في مسائل الفقه على الدليل لا على السابقة في الإسلام، ولا على الشجاعة والبلاء في الجهاد[5].

وعندما دعت جماعة من حنابلة بغداد إلى تقليد الإمام أحمد بن حنبل؛ لأنه هو الأقدم والأكبر، تصدى لهم ابن عقيل وردّ عليهم مبيناً أن أحمد بن حنبل لم يعتمد في اجتهاداته إلا على الدليل، ولم يقلّد الأكابر

---

(١) انظر: ابن رجب: نفس المصدر ١/ ١٤٣ وما بعدها.
(٢) نفس المصدر ١/ ١٩٠.
(٣) نفسه ١/ ١٩٠.
(٤) نفسه ١/ ١٩٠، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٢٥.
(٥) ابن عقيل: كتاب الفنون ٢/ ٦٠٤، ٦٠٥.

الذين سبقوه. لذا يجب علينا أن نسير على نهجه ولا نخالفه فيه؛ لأن الدعوة إلى تقليده هي ترك لمذهبه؛ وهو قد خالف أبا بكر الصديق رضي الله عنه في مسألة الجد عندما لم يجعله كالأب في الميراث، ووافق الصحابي زيد بن ثابت رضي الله عنه في جعله كالأب، فلو نظر إلى رتبة التقدم لكان اتباعه للصديق أولى من زيد، وبما أنه لم يفعل ذلك، دلّ على أنه نظر إلى الدليل لا إلى الأشخاص؛ لذا يجب علينا نحن كذلك أن ننظر إلى الأدلة دون تعظيم للمشايخ اقتداء بالسلف الصالح[1]. وكلامه هذا صحيح ومنطقي يدل على علو همته، ورغبته في التحرر من أغلال التقليد، ليجول في رحاب الكتاب والسُّنَّة وآثار السلف بحرية تامة، إتباعاً لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤].

وعندما صنّف ـ أي: ابن عقيل ـ كتاب «النصيحة» وذكر فيه: «أن الأحمق من اغتر بأسلافه، وسكن إلى مقالة أشياخه آنساً بتقليدهم من غير بحث مقالتهم»، تصدّى له الفقيه الموفّق ابن قدامة (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، للرد عليه ـ بعد أكثر من قرن من الزمان ـ ووصف كلامه السابق الذكر، بأنه مسموم ورديء يشير إلى ذمّ طريقة السلف الصالح ويعيب ما مدحه الأئمة، ويدعوا إلى مقالة المتكلمين[2]. وانتقده في نصيحته بلزوم طريق السلف بعد الكلام الذي قاله فيهم. وهي محاولة ـ في رأي الموفّق ـ ليستر ما قاله في ذمّ مقالة السلف وتنفير الناس من السير على منهاجهم[3].

والموفّق مبالغ في توجيه كلام ابن عقيل، وحمله على الرأي الذي ذهب هو إليه، لأنه لا تناقض بين حثّ ابن عقيل على البحث والمطالبة

---

(١) ابن عقيل: نفس المصدر ٢/ ٦٠٥، ٦٠٦.

(٢) ابن قدامة: تحريم النظر ص١، ٢، ١٨.

(٣) نفس المصدر ص١٩.

بالدليل على منهاج السلف، وبين وصيته بلزوم طريقتهم؛ ففي **الأولى**: دعا إلى الاجتهاد وحذّر من التقليد، وفي **الثانية**: حثّ على اتباع طريق السلف. والبحث في مقالتهم لا يعني بالضرورة ذمّهم والبعد عن مسلكهم؛ وما ذهب إليه الموفّق فهو احتمال وارد في حق ابن عقيل، بحكم أنه عندما صنّف كتاب «النصيحة» كان متأثراً بالمعتزلة ومعجباً بهم(١)؛ والطريقة التي دعا إليها تناسب حالته النفسية والفكرية أيام اضطرابه وانبهاره بالاعتزال، لذا لم يجد في التقليد مخرجاً، ووجده في حرية البحث والاجتهاد والمطالبة بالدليل، ليقتنع ويكون على بيّنة من أمره.

ثم واصل الموفّق ردّه على ابن عقيل مفترضاً أنه إذا قيل: إنما أمرتم بالاجتهاد والاحتكام إلى الدليل، ونهيتم عن التقليد المذموم، قلنا: عن طريق السلف لا يحتاج إلى الكشف عن صحته بعد ثبوت سلامته، وصحة حجيته بالكتاب والسُّنَّة والإجماع(٢). وأقول: إن ثبوت صحة طريق السلف، لا يعني أننا لا نطلع على أدلة صحته، بل على طالب العلم أن يجتهد ليتعرف عليها، وعلى ما أمكنه من دلائل صدق رسالة الإسلام. والمطالبة بالدليل لا تستلزم الشك، فقد تكون من باب ليطمئن قلبي، وألم يقل إبراهيم عليه السلام لربه عز وجل: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فهو لم يشك لكنه أراد أن يشاهد كيفية إحياء الموتى على الواقع ليطمئن قلبه فاستجاب له ربّه ولم ينهره. فما بالك بالمشكاك المضطرب الذي تسلطت عليه الشبهات والوساوس، أليس من حقه أن يطالب بالحجج والدلائل عن كل مسألة لا يعرفها أو يشك فيها؟!

---

(١) ابن قدامة: نفس المصدر ص١، وما بعدها. وابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٩٠.

(٢) ابن قدامة: المصدر السابق ص٢٥.

وقد مارس ابن عقيل الاجتهاد بنفسه، وكانت له اختيارات وفتاوى كثيرة، انفرد بها عن أصحابه وخالف فيها مذهبه، ولم يجد في ذلك حرجاً؛ لأن الدليل أوصله إليها، منها قوله: إن الوقف لا يجوز بيعه وإن خرب وتعطل نفعه. وليس للأب أن يملك من مال ولده ما شاء مع عدم حاجته إليه. وأن صلاة الفرد تصح في صلاة الجنازة. ووجوب إقامة الحد بقذف العبد العفيف؛ لأنه كالحر في هذا الأمر[1].

والثالث: هو الفقيه أبو الحسن ابن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م):

له اجتهادات وفتاوى انفرد ببعضها، منها قوله: أن المستأمن إذا دخل دار الإسلام بتجارة أخذ منه الخمس. وأن الذمي إذا اتجر في دار الإسلام في غير بلده، أخذ منه العشر، وهذا غريب مخالف للمأثور عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولنصوص الإمام أحمد وأصحابه[2]. الأمر الذي يدل على أن ابن الزاغوني لم يكن مقلّداً، وإنما كان يحتكم إلى الدليل ويأخذ بما أوصله إليه اجتهاده حتى وإن خالف كبار علماء عصره، مما يدل على علو همته وشجاعته، وعلى الحرية الفكرية التي كان يتمتع بها فقهاء الحنابلة داخل جماعتهم.

والرابع: هو الوزير الفقيه عون الدين ابن هبيرة البغدادي (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م):

أقر التمذهب والتقليد، لكنه حذّر المقلّد الذي يتبين له الحق خلاف ما هو عليه ثم يقول: ليس هذا مذهبنا. تقليداً لإمامه المعظم عنده؛ لأنه بهذا يكون قد اتخذ أوثاناً تعبد من دون الله[3]. وهذه دعوة

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٩٠، ١٩٢، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٢٥.
(٢) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٢٢٠.
(٣) نفس المصدر ١/ ٢٧٣.

من ابن هبيرة للمقلّد بعدم الركون إلى التقليد وعليه بالاجتهاد والاحتكام إلى الدليل إذا تبيّن له. وكان يقول: إن من مكائد الشيطان تنفير الناس من التدبر في القرآن الكريم؛ لأن به تقع الهداية، حتى أن بعض الناس يقول: «أنا لا أتكلم في القرآن تورعاً»[1]. وملاحظته هذه في محلها؛ لأن التدبر في الكتاب سبيل موصل إلى الفهم والاعتبار والاجتهاد، وغيابه يوقع في التقليد والجمود الفكري.

والخامس: هو الفقيه المؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي.

كانت له همة عالية لبلوغ المعالي وأطلق تصريحات أحجم عنها غيره وقلّ نظيرها في عصره. فحثّ العاقل على السعي ما أمكنه لبلوغ الكمال. فلو كان في مقدوره الصعود إلى السماء، واكتساب النبوة بالاجتهاد ثم تقاعس عن تحقيقهما، لعدّ ذلك من أقبح النقائص في حقه. فإن لم يستطع فعليه بطلب الممكن والسعي لبلوغ الغاية في العلم على أن لا يقلد أحداً، فإن قويت همته رقّته إلى اختيار مذهب لنفسه، ولا يتمذهب لأحد؛ لأن المقلد أعمى يقوده مقلّده. ثم قال لطالب العلم: «ولو أمكنك عبور كل أحد من العلماء والزهاد فافعل، فإنهم كانوا رجالاً وأنت رجل، وما قعد من قعد إلا لدناءة الهمة وخساستها»[2]. ولا ينبغي للعاقل أن يخلد إلى مُعَظّم شاع اسمه؛ لأن المقلد أعمى، وكم رأينا من ضرير يأنف من حمل عصا[3].

وهذا حثّ من ابن الجوزي وتحريض منه لأهل العلم من ذوي الهمم العالية إلى الاجتهاد للوصول إلى مرتبة المجتهد المطلق والاستقلالية الفكرية.

---

(١) ابن رجب: المصدر نفسه ١/ ٢٧٣.

(٢) ابن الجوزي: صيد الخطر ص٨٧، ١٦١.

(٣) نفس المصدر ص٢٢٦.

وحكى ابن الجوزي عن نفسه أنه لم يكن يقلد أحداً في أصول الدين؛ لأن التقليد مذموم في الشرع، ويوقع في الضلال لاشتباه الأدلة، وخفاء الصواب لذا يجب هجرانه[1]. والمقلّد على غير ثقة فيما هو عليه؛ لأنه أبطل منفعة عقله في التدبر؛ فهو كمن أعطي شمعة ليستضيء بها فأطفأها ومشى في الظلمة بدونها. ثم أشار ابن الجوزي إلى أن عموم المقلدين يعظم في قلوبهم شخص فيتبعونه من غير فهم لقوله، وهذا ضلال بعينه؛ لأنه ينبغي النظر إلى ما قاله لا إلى شخصه. وقد كان الإمام أحمد بن حنبل يقول: «من ضيق علم الرجل أن يقلد رجل غيره»[2]. لكن ابن الجوزي رغم ذمّه للتقليد، فقد أباحه للعامي في الفقه وحرّمه عليه في أصول الدين[3].

وكان ابن الجوزي يتعوذ من الجهل وتعظيم الأسلاف تقليداً لهم بغير حجة، ويرفض الاحتجاج عليه بأسماء الرجال لمجرد أنهم معظمون في النفوس؛ لأن الواجب هو اتباع الصواب والدليل لا غير. ثم نبّه إلى أن المجتهد في مذهب الحنابلة يتبع دليل أحمد بن حنبل من غير تقليد له، لذا يميل إلى إحدى الروايتين عنه دون الأخرى، وربما اختار ما ليس في مذهبه أصلاً اتباعاً للدليل، وإنما ينسب إلى مذهب أحمد لميله إلى عموم أقواله[4].

وقد تعرّض ابن الجوزي ـ بسبب موقفه من التقليد ـ لانتقادات من قبل علماء ببغداد في رسالة بعثوها إليه، وفيها أخذوا عليه قوله بعدم

---

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ص١١٨، وتلبيس إبليس ص٩٤.

(٢) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٩٤، ٩٥.

(٣) نفسه ص٩٥.

(٤) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٣١، ٣٣، ٤٧١، ومناقب الإمام أحمد ص٥٠١.

جواز التقليد، ثم هو ينقل عن فلان، وعن أبي الوفاء ابن عقيل[1]. فبدا لهم أن ابن الجوزي متناقض في موقفه، وهذا ليس بمستلزم؛ لأن النقل عن العلماء لا يعني بالضرورة تقليدهم، فقد يكون من باب الاستشهاد والموافقة لا غير. ومسايرة ابن الجوزي لابن عقيل في كثير من أفكاره لا يعني بالضرورة أنه قلّده فيها عجزاً وإمعية، فلعله تبناها ووافقه فيها عن فهم واقتناع.

وذكر ابن الجوزي عن نفسه أنه لم يتبن المذهب الحنبلي تقليداً، وإنما تبناه بعد بحث واجتهاد، وإنه فضل مذهب أحمد بن حنبل عن مذاهب الأئمة الثلاثة الباقين، اعتماداً على العلم لا النسب، فتبين له أن أحمد أوفرهم حظاً من العلوم الشرعية، وأنه حفظ كتاب الله، وتفرد بعلم الحديث جرحاً وتعديلاً وحفظاً، مع الزهد والورع والصبر في المحنة، وعدم أخذ عطايا السلطان[2]. وأقول: لابن الجوزي مطلق الحرية في اختيار المذهب الذي اقتنع به، لكن يجب ألا ننس أن الله ﷻ لم يلزمنا بإتباع أكثر الناس علماً أو زهداً أو جهاداً أو صبراً، وإنما ألزمنا بإتباع الكتاب والسُّنَّة في قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] و﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وأما العلماء فهم ورثة الأنبياء يجددون للناس دينهم، ويرجعونهم إليه، ولكل عصر علماؤه.

وقد مارس ابن الجوزي الاجتهاد بنفسه، وكانت له اختيارات وفتاوى، منها: أنه استفتي في إقامة صلاة الجمعة في مسجد جديد بني في بغداد، فلم يجز ذلك، بحجة أن صلاة الجمعة جعلت لتكون علماً للإسلام بكثرة الجموع، وإظهار ما يكبت المشركين، فإذا أصبح في كل

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/٢٠٨.

(٢) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد ص٤٩٧.

محلة جمعة صارت كصلاة الظهر. ولم يرتض ابن الجوزي ما قاله غيره من العلماء الذين أجازوا صلاة الجمعة في الجامع الجديد، ودليلهم هو أن كل محلة أصبحت قرية بذاتها منقطعة عن غيرها من المحلات، بسبب الخراب الذي حل ببغداد. وقد وافقهم الحافظ ابن رجب البغدادي (ت٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م) حتى وإن كانت العمارة متصلة، فيجوز إقامة صلاة الجمعة، إذا دعت الحاجة إليها[1].

ومنها: أنه خالف إمامه في مسألة التداوي، فالإمام أحمد ذهب إلى القول بأن ترك التداوي أفضل من الأخذ به، وأما هو فيرى أن التداوي أحسن ومندوب إليه؛ لأنه صحّ عن الرسول ﷺ قوله: «**ما أنزل الله داء إلا وأنزل له دواء، فتداووا**»[2]، فالحديث فيه أمر، وهو إما أمر وجوب، أو ندب، والأرجح أنه مندوب إليه[3]. وبهذا يكون عبد الرحمٰن ابن الجوزي قد طبق منهجه في الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، فنظر إلى الدليل ولم ينظر إلى إمامه المعظم عنده، وأعطى مثالاً رائعاً للفقيه الحنبلي المتحرر من قيود التقليد المذموم، في عصر غلب عليه التعصب والجمود الفكري. وحتى إذا افترضنا أنه أخطأ في اجتهاده فلا يقلل هذا من شأنه، فيكفيه فخراً أنه اجتهد واحتكم إلى الدليل، وخالف صاحب مذهبه في زمن كان فيه معظم العلماء يقدسون أقوال أئمتهم ويتشبثون بها، حتى وإن تعارضت مع الكتاب والسُّنَّة[4].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٣٢.

(٢) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الطب، الجزائر، شركة الشهاب، (١٩٩١م)، ٧/ ١١، ١٢.

(٣) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٨٧.

(٤) انظر أبو شامة: المصدر السابق ص٢١٧، ٢١٨.

والسادس: هو الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م):

بلغ درجة الاجتهاد، وقال عنه ابن تيمية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفّق»[(١)]. ومع انتسابه إلى المذهب الحنبلي، فإنه كان متبعاً للدليل في اجتهاداته، فينصر مذهبه فيما ثبت أن الحق معه ولا يتجاوزه، ويبالغ جهده في ردّ ما يخالفه، وإن ظهر له في مسألة ما أن مذهبه ضعيف، والآراء المخالفة له راجحة عليه، فيتبعها ويبرّر صحتها، ولا يدافع عن مذهبه، مما يدلّ على أنه كان مجتهداً لا مقلداً ولا متعصباً[(٢)]. من ذلك أنه اختار في مسألة صلاة القصر - بعد ذكره للأدلة ومناقشتها - إباحة صلاة القصر لكل مسافر دون تحديد لمسافة، وهذا يخالف ظاهر مذهب الحنابلة[(٣)]؛ لأن الراجح عندهم تحديدها[(٤)].

ومن اجتهاداته أنه يرى على الإمام الذي انتقض وضوؤه أن يستخلف من يتمّ الصلاة بالمأمومين وصلاتهم جائزة، وهذا مخالف للراجح في المذهب الحنبلي، ببطلان صلاة الإمام والمأمومين. ودليل الموفّق هو أنه عندما طعن عمر بن الخطاب ﵁ أخذ بيد عبد الرحمٰن بن

---

(١) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٨٩، وابن طولون: القلائد الجوهرية ٢/ ٣٤٢.

(٢) عبد الله بن منيع: «كتاب المغني لابن قدامة»، مجلة الدارة، الرياض، العدد الثاني، السنة الثالثة، (١٣٩٧هـ)، ص٣٥٧.

(٣) عند الحنابلة وغيرهم من فقهاء المذاهب السُّنِّية الأخرى، اشتراط السفر الطويل في صلاة الفصر، وأقله مرحلتان، وعند آخرين ثلاث مراحل. السيد سابق: فقه السُّنَّة ١/ ٢١٢.

(٤) ابن قدامة المقدسي: المغني وبهامشه الشرح الكبير، حققه محمد شرف الدين حطاب، والسيد أحمد السيد، ط١، القاهرة، دار الحديث، (١٩٩٦م)، ٢/ ٥٤٦.

عوف رضي الله عنه وقدّمه ليتم الصلاة بالمأمومين، بمحضر من الصحابة ولم ينكر فعله أحد[1].

ومما يدلّ على التزامه بالدليل وتحذيره من انتشار التقليد بين العلماء، أنه وقع بينه وبين الفقيه الفخر ابن تيمية الحراني (ت٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، خلاف في مسألة تخليد أهل البدع ـ المحكوم بكفرهم ـ في النار، فكان هو لا يطلق عليهم الخلود، فأنكر عليه الفخر ابن تيمية موقفه بحجة أنه يخالف ما عليه الأصحاب، وأرسل إليه خطاباً يقول له فيه: انظر كيف تستدرك هذه الهفوة؟ فقد كنت مسألة إجماع، فصرت مسألة خلاف. فردّ عليه الموفّق في خطاب بيَّن له فيه أنه يرى السكوت أولى من الخوض في هذه المسألة؛ لأنها أمر محدث سكت عنها الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأصحابه والأئمة المقتدى بهم، وأنه على طريق هؤلاء ولا يبالي بمن خالفه من غيرهم، وأنه على يقين من صواب موقفه. ثم نبّهه إلى أنه في تبنيه لهذا الرأي هو مقلد للشيخ أبي الفرج[2] وأبي الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م)، وأبي الحسن ابن الزاغوني (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)؛ ولا يكفيه تقليدهم يوم يقف أمام الله عز وجل يوم القيامة[3].

ثم تعجب الموفّق من احتكام الفخر ابن تيمية إلى أقوال الأصحاب وجعلها حجة قاطعة، وأكد له أن أقوالهم ليست حجة يقتنع بها، حتى ولو أجمعوا على مسألة فرعية. وأما إذا كنت تراها حجة فلست إذاً في

---

(١) ابن قدامة: نفس المصدر ٢/ ٣٣٢.

(٢) كذا في الأصل، لكن يبدو أنه يقصد الفقيه أبا الفرج عبد الواحد بن أحمد الشيرازي (ت٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م)، وهو جد بني الحنبلي الدمشقيين. أو أنه يقصد أبا الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٥٤، ١٥٥.

حاجة إلى ذكر دليل سواها، وإذا لم تكن كذلك فكيف جعلتها حجة في الأصول؟!. ثم تساءل: إذا عذرنا العوام في تقليدهم للشيخ أبي الفرج، فكيف نعذر إماماً يرجع إليه في أنواع العلوم؟! وأكد أنه حتى ولو اتفق الأصحاب على تكفير أهل البدع، فإن موقفهم هذا يعارضه ما يقوله الشافعية، وحتى وإن اتفق الكل على تكفيرهم، فإن الخلود ليس من لوازمه؛ لأن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد أطلق التكفير في مواضع لا يخلد فيها؛ كقوله: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[١]؛ ثم ختم خطابه بتحذيره من تقليد الأصحاب، وأنهم لا ينفعونه يوم القيامة[٢].

ويرى الشيخ الموفّق أن الانتساب في فروع الدين إلى إمام من الأئمة الأربعة ليس بمذموم؛ لأن اختلافهم في الفقه رحمة واسعة وهم محمودون فيه، ومثابون عليه[٣].

وقوله هذا لا أوافقه عليه، وما ذكره ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنه إذا كان الانتساب إلى إمام من الأئمة ليس بمذموم، فهو كذلك ليس بمحمود العواقب؛ لأنه يفرق الأمة، ويجعل الناس يتعصبون لأئمتهم، والله ﷻ لم يتعبدنا بالانتساب إلى الأشخاص، وإنما تعبدنا بالانتساب إلى دينه وسُنَّة رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ وإذا كان مجرد الانتساب إلى الأئمة ليس مذموماً، فقد أصبح منكراً عندما قسّم الأمة إلى أربع طوائف متنافسة ومتناحرة، لكلّ واحدة مساجدها، ومدارسها وأحياؤها[٤].

---

(١) متفق عليه، النووي: رياض الصالحين، حققه أحمد أبو زينة، بيروت، دار القلم، (د ت)، ص٤٤٧.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/١٥٦.

(٣) ابن قدامة المقدسي: لمعة الاعتقاد ص٢٠١.

(٤) انظر: فصل المؤسسات العلمية الحنبلية.

وقد حثّنا الشرع على الاتفاق والوحدة والأخوة، وذم الاختلاف والفرقة وحذرنا من الوقوع فيهما. فكيف يصح ـ بعد هذا ـ أن يقال: إن انقسام الأمة إلى أربع طوائف رحمة واسعة؟! وقد يقال: إن الشيخ الموفّق يقصد الخلاف العلمي لا الطائفي، وهذا احتمال وارد، والخلاف العلمي كثير الحدوث بين العلماء، لكن الاتفاق أولى وأحسن منه، فما بالك وأن المسألة لم تبق خلافاً علمياً، بل تحولت إلى انقسام طائفي متناحر، وهذا الذي سكت عنه الشيخ الموفّق. وهو قد عاشه وشاهده بأمّ عينيه عندما كان يصلّي بالحنابلة في محرابهم بالجامع الأموي، وإلى جانبه ثلاثة محاريب أخرى لباقي السُّنِّيين، كل جماعة تصلّي لوحدها، فهل هذا رحمة واسعة، أم هو شر عريض ومنكر كبير؟!

كان عليه أن يضع شروطاً للخلاف العلمي، ويستنكر حال الأمة الذي انتهت إليه من تشرذم وتناحر وتعصب، ولا يكرسه ويقره؛ وعليه أن يدعو إلى إزالة المحاريب الأربعة الموجودة في الجامع الأموي بدمشق؛ لتصبح محراباً واحداً؛ لأنها شاهد مادي على مدى عمق الشقاق بين أهل السُّنَّة في دمشق. ويبدو أن اجتهاد الشيخ الموفّق لم يكن ثورياً شاملاً لمحاربة التقليد المذهبي والجمود الفكري، تمهيداً لتغيير الواقع برمته، وإنما كان اجتهاداً محدوداً لخدمة المذهب الحنبلي، وتكريس الوضع على ما هو عليه.

وآخرهم: الشيخ تقي الدين ابن تيمية:

تحرر من قيود التقليد المذهبي، وأفتى بما أدّاه إليه دليله، ولم يلتزم بمذهب معيّن، وأطلق عبارات أحجم عنها غيره من العلماء وجسر هو عليها، واختار فتاوى خالف فيها الأئمة الأربعة[1]. فانفتح به باب

---

(١) ابن الوردي: تتمة المختصر ٢/٤٠٩، ٤١٠، وابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ١/١٥١، ١٥٨، وابن ناصر الدين: الرد الوافر ص٣٤، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/٨١.

الاجتهاد على طريقة المجتهدين من القرون الأولى، مستنبطاً الأحكام مباشرة من الكتاب والسُّنَّة، وآثار السلف الأول، وحاكماً بين مختلف المذاهب[1]. ونصّ على أن أقوال الأئمة الأربعة ليست إجماعاً ولا هي حجة لازمة، وقد ثبت عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروهم بترك أقوالهم إذا تعارضت مع الكتاب والسُّنَّة[2]. وكان يقول: كل قائل إنما يحتج لقوله لا به إلا الله ورسوله[3].

ولابن تيمية اختيارات وفتاوى كثيرة أفتى فيها بما أداه إليه اجتهاده ووافق بها أئمة المذاهب الأربعة، وخالفهم في مسائل أخرى، مستدلاً بالكتاب والسُّنَّة وآثار الصحابة والسلف[4]؛ منها: أن الطلاق الثلاث لا يقع إلا مرة واحدة، وإن تلفظ به ثلاثاً[5]. وأن سجود التلاوة[6] لا يشترط له وضوء. وأن التارك للصلاة عمداً لا يجب في حقه القضاء، وعليه بالإكثار من النوافل[7]. وأن شدّ الرحال لزيارة قبور الأنبياء والصالحين غير جائز؛ لأنه لا يكون إلا للمسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى، محتجاً بقول النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**لا تشد الرحال إلا لثلاث: مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى**»[8]، ورد

---

(١) أبو الأعلى المودودي: موجز تجديد الدين وإحيائه، ط٣، بيروت، دار الفكر، (د ت)، ص٨٨، ٨٩.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ١١.
(٣) البزار البغدادي: الأعلام العلية ص٣٠، ٣١.
(٤) ابن كثير: المصدر السابق ١٤/ ٦٧.
(٥) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٨٥.
(٦) هو سجود يكون عند سماع أو قراءة أية فيها سجدة. السيد سابق: المرجع السابق ١/ ١٦٤.
(٧) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٤٠٥، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٨٥.
(٨) رواه البخاري ومسلم. ابن قيم الجوزية: المنار المنيف في تمييز الصحيح والضعيف، ص٧٣، ٧٤.

على الموفّق ابن قدامة عندما حمل الحديث على نفي الاستحباب، بحجة أن الرسول ﷺ قد زار مسجد قباء، وبيَّن ـ أي: ابن تيمية ـ أن معنى الحديث يقتضي النهي المؤدي للتحريم، وأن ذهاب النبيّ إلى المسجد هو زيارة، وليست بشدّ رحل[1].

* وقد نوّه الباحث محمد أبو زهرة بدور الحنابلة في محاربة التقليد والدعوة للاجتهاد، وحمّل الحنفية والشافعية وكثيراً من المالكية مسؤولية غلق باب الاجتهاد وتكريس التقليد. ثم ذكر أن الحنابلة قرروا أن باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يغلق، وإن تباينت المدارك والقدرات واتفقوا على أنه لا يصح أن يخلو عصر من المجتهد المطلق، فكان لهذا الموقف الأثر الكبير في كثرة علمائهم المجتهدين الأحرار[2].

وأشير هنا إلى أن علماء السلف وكثيراً ممن جاء بعدهم، قد ذموا التقليد ونهوا عنه، وسمّوا المقلّد بالإمَّعة، منهم الأئمة الأربعة وابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)، وأبو الحسن بن عبد المالك الكرجي الشافعي (ت٥٣٢هـ/ ١١٣٧م)، والعز بن عبد السلام (ت٦٠٦هـ/ ١٢٦١م)، وأبو شامة المقدسي[3] (ت٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م) ويعد هذا الأخير من أكثر علماء الشافعية ذماً للتقليد والمقلدين في القرن (السابع الهجري ـ ١٣م)، فذكر أن الاجتهاد عدم في عصره، وأن الناس تركوا الكتاب والسُّنَّة وتشبثوا بأقوال الأمة الأربعة وتعصبوا لها. ثم نصح طالب العلم بالإنصاف وترك التقليد، واتباع الدليل؛ ونبّه إلى أن الاجتهاد بعد جمع

---

(١) محمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٥.

(٢) أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٥٩، ٣٦٠، ٣٧٤، أصول الفقه ص٣٩١، ٣٩٢.

(٣) انظر: ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين ٢/ ٢٤٠، وولي الله الدهلوي: المرجع السابق ص٩٧، ١٠٤، ٩٨، ١٠٥. السمعاني: الأنساب ١/ ١٨، والسبط: المصدر السابق ٨/ ١٦٧، والعز بن عبد السلام: الفتاوى الموصلية ص٢٧.

السُّنَّة والكتب المعتمدة، أصبح أسهل مما كان عليه من قبل، لولا ضعف همم المتأخرين وانعدام المحققين[1].

ومن أكثر علماء الشافعية دعوة للتقليد ودفاعاً عنه، الفقيهان أبو عمرو ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، ومحيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، فقد أوجبا التقليد على الناس، وضيقا على الفقيه مجال حريته، فإذا صحّ الحديث فليس له أن يعمل به حتى ينظر هل له معارض أو ناسخ أو نحوهما أم لا، وإذا حزّ في نفسه مخالفة الحديث، فالمختار عندهما إن لم يكن أهلاً للاجتهاد في المذهب لم يجز له العمل به، لاحتمال أن يكون خفي عليه شيء[2]. ونصّ النووي على أن التقليد أصبح لازماً بعد تدوين المذاهب[3]، ولا يحق للمقلّد أن يخالف صاحب مذهبه، ولا يفتي إلا المجتهد[4].

وتعقيباً عليهما أقول: إنه لا مبرر لهذا التضييق على أهل العلم، شرعاً ولا عقلاً؛ لأن الشرع قد ذمّ التقليد وأمرنا باتباع الكتاب والسُّنَّة، ولم يلزمنا باتباع أحد من الناس. وتقليدنا للأئمة الأربعة مخالف لمنهاجهم في الاجتهاد، وهم قد نهونا عن تقليدهم.

وأية فائدة من التقليد؟ إنه تربية على العجز والجمود والسلبية، وإبعاد للناس عن الكتاب والسُّنَّة، وربطهم بأقوال الرجال. والشرع الحكيم قد حثّنا على الاجتهاد وجعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجراً واحداً،

---

(١) أبو شامة: كتاب المؤمل ص٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٧.
(٢) العلموي: المصدر السابق ص١٧٥، ١٩٠، والدهلوي: المرجع السابق ص١٠٨، ومحمد عيد عباس: حقيقة التعيين ص٢٢.
(٣) كان أبو شامة قد جعل ذلك داعياً للاجتهاد وطريقاً سهلاً له، لكن النووي رأى العكس!
(٤) العلموي: المصدر السابق ص١٩٠، ١٩٩.

فلماذا نحرم العباد من ذلك، وندفعهم إلى التقليد دفعاً؟ ولماذا نحرص ونحتاط لكي يلتزم الناس بتقليد أئمتهم، ولا نفعل ذلك معهم للعمل بالقرآن والحديث لتكون لهم علاقة مباشرة بهما؟ إنه كان من الأولى أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام أهل العلم، في كل المجالات، ليتنافس في ذلك المتنافسون، في إطار آداب البحث ومنهجيته.

ويتبيّن مما ذكرناه عن مواقف علماء الحنابلة من التقليد والاجتهاد، أن كثيراً منهم لم يجرفهم تيار التقليد المذهبي والجمود الفكري، وكان لهم الفضل في التصدي له، والدعوة إلى الاجتهاد، الذي مارسوه بأنفسهم وتبنوا اختيارات فقهية حرّة خالفوا فيها مذهبهم. في حين أن الغالبية العظمى من باقي علماء أهل السُّنَّة قد مالوا إلى التقليد وتبنوه؛ كالفقيهين أبي عمرو بن الصلاح ومحيي الدين النووي، اللذين دافعا عنه بقوة حفاظاً عليه وتكريساً له بين الطوائف السُّنِّية الأربعة.

❁ ثانياً: مسألة وجوب تقليد المذاهب الأربعة:

ادعى إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الشافعي (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، انعقاد إجماع المحققين على تقليد المذاهب الأربعة، ووافقه الشيخ أبو عمرو بن الصلاح (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م). وأفتى علماء الأمصار بوجوب اتباعها في سنة (٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م) وحرموا ما عداها، ومنعوا من تقليد غير الأئمة الأربعة[١]. وذكر المقريزي أن عددهم كان كبيراً من مختلف الأمصار، ويمثلون الطوائف السُّنِّية الأربعة، دون أن يذكر أي

---

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة ص٣٦١، والمقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٤، وعمر سليمان الأشقر: المرجع السابق ص١٧٦، والعلواني جابر فياض: أدب الاختلاف في الإسلام، الجزائر، دار الشهاب، (د ت)، ص١٤٦، والعلموي: المصدر السابق ص١٧٥، ١٩٠.

واحد منهم[١].

وقول هؤلاء بوجوب تقليد الأئمة الأربعة، لم يقل به أعيان علماء الحنابلة المجتهدين الذامين للتقليد، فقد أنكر أبو الوفاء ابن عقيل بشدة على قاضي القضاة أبي الحسن بن محمد الدامغاني الحنفي البغدادي (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م) عندما أعلن في مجلسه بأعلى صوته أنه لم يبق على وجه الأرض مجتهد، فرّد عليه وبيَّن له فساد رأيه وخطورته[٢]. وكان يعلن صراحة أن المطلوب منا اتباع الدليل لا أحمد بن حنبل[٣].

ونصّ الشيخ تقي الدين ابن تيمية على أنه لا يجب على الأمة تقليد إمام معيّن. وأن الله تعالى لم يأمرنا باتباع أربعة أشخاص دون سواهم. ولا يجب على أي واحد من المسلمين تقليد مذهب عالم معيّن في كل ما يقوله، فليس ذلك لأحد إلا للنبيّ - عليه الصلاة والسلام -[٤]. ومن اعتقد أنه يجب على الناس تقليد إمام معين دون غيره، فيجب أن يستتاب، فإن لم يتب قتل[٥]. ثم أكد ابن تيمية أن أقوال الأئمة الأربعة ليست إجماعاً، ولا هي حجة، هم أنفسهم قد نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروهم بتركها إذا تعارضت مع الكتاب والسُّنَّة[٦].

ويرى الفقيه ابن قيم الجوزية أن إلزام الناس بمذاهب معينة بدعة قبيحة حدثت في الأمة، لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام، وهم أعلى

(١) المقريزي: نفسه ٢/ ٣٤٤.
(٢) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٢١٠.
(٣) راجع موقفه من التقليد في المطلب السابق.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠٨، وبدر الدين الحنبلي: مختصر فتاوى ابن تيمية بيروت، دار الكتب العلمية، (د ت)، ص٤٢، ٦١.
(٥) بدر الدين الحنبلي: نفسه ص٤٢.
(٦) ابن تيمية: المصدر السابق ٢٠/ ١١.

رتبة وأجل قدراً، وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموهم بذلك[1]. ولا يجب اتباع أقوالهم، ولا يكفر ولا يفسق من خالفها؛ لأن أصحابها لم يقولوا هذا حكم الله ورسوله، وإنما قالوا اجتهدنا برأينا، ولكم الاختيار في قبولها ورفضها، ولم يلزموا الأمة بها[2].

وأما من علماء الشافعية فقد قالت قلة منهم بعدم وجوب تقليد الأئمة الأربعة؛ كالعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) في فتاويه الموصلية[3]، وأبي شامة المقدسي (ت٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م)، الذي خصص كتابه «المؤمل للرد إلى الأمر الأول»، لمقاومة التقليد والدعوة للاجتهاد[4]. ووافقهما شاه ولي الله الدهلوي الهندي[5].

فيتبين مما قاله هؤلاء أن دعوى الإجماع على تقليد الأئمة الأربعة لم تثبت، وأنه لا يجب على الأمة تقليدهم. لكن ماذا عن العامي هل يجب عليه تقليد المذاهب الأربعة، أم لا؟ ففيما يخصّ مواقف علماء الحنابلة فمنهم القاضي أبو يعلى الفراء، وأبو الخطاب الكلوذاني، وأبو الوفاء ابن عقيل، نصّوا على أنه لا يجوز للعامّيّ أن يقلّد في أمهات مسائل العقيدة والشريعة؛ كالتوحيد والنبوة، والصلاة والزكاة، والصيام والحج، فعليه أن يعرف أدلتها[6]. ونصّ ابن الجوزي على أنه على العامي أن لا يقلد في أصول الدين؛ لأن أدلتها ظاهرة، وله أن يقلد في

---

(١) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين ٢/ ٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) ابن القيم: الروح ص٣٦٠.

(٣) العز بن عبد السلام: المصدر السابق ص١٣٦، ١٣٧.

(٤) انظر ـ مثلاً ـ: ص٢٢٧، وما بعدها.

(٥) شاه ولي الله الدهلوي: المرجع السابق ص٩٥، ٩٦.

(٦) الشهاب بن عبد الغني المقدسي: المسودة في الفقه لآل تيمية، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، (د ت)، ص٤٥٨، ٤٦١.

الفروع، ويجتهد في اختيار مقلده[1].

وقرّر الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي أنه لا يجوز للعوام التقليد في الأمور الظاهرة من الدين، التي لا تحتاج إلى إعمال فكر ونظر؛ كمعرفة الله ورسالته، ووجوب الصلوات الخمس، والصيام وسائر الأركان المعروفة[2]. ثم أنكر على ابن عقيل الذي أوجب الاجتهاد على العامة[3]، وبيَّن أنه ليس واجباً عليهم الاجتهاد في دقائق أصول الدين وفروعه، بل عليهم ـ في ذلك ـ بتقليد العلماء؛ لأن إيجاب الاجتهاد في حقهم هو تكليف بما لا يطاق، وصرف لهم عن أمور المعاش، وحكم على عامتهم بالضلال لتضييعهم ذلك الواجب[4]. وأما الشيخ ابن تيمية فيرى أنه يسوغ للعامي التقليد، أو يجب عليه حسب حالته، وعليه أن يتحرى في اختيار مفتيه ليعرف صلاحه[5].

فيستخلص مما قاله علماء الحنابلة، أن للعامي اجتهاداً في معرفة أمهات مسائل أصول الدين والشريعة، وفي اختيار مفتيه، ولم يوجبوا عليه التقليد مطلقاً. وأما علماء الشافعية والحنفية فهم أوجبوا عليه التقليد في الفروع[6].

وبما أنه على العامي أن يقلّد المجتهدين، فهل يجب عليه أن يتمذهب بمذهب معين ويتقيد به؟ نصّ ابن تيمية على أنه لا يجب عليه

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٩٥.

(٢) ابن قدامة المقدسي: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص٢٧.

(٣) قال ذلك في مرحلة الشباب ندماً صنف كتابه النصيحة، لكنه غيَّر موقفه فيما بعد، وقد ذكرناه قبل قليل.

(٤) ابن قدامة: نفس المصدر ص٢٥، ٢٦.

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٨، وبدر الدين الحنبلي: المصدر السابق ص٤٢.

(٦) الشهرستاني: المصدر السابق ١/٢٤٢.

ـ أي: العامي ـ أن يلتزم بمذهب واحد بعينه، بل له أن يستفتي من يعتقد أنه يستفتيه بشرع الله ورسوله[1]. ويرى تلميذه ابن قيم الجوزية أن العامي لا يلزمه التمذهب بمذهب معيّن؛ لأنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، وهما لم يوجبا على أحد من الناس التزام مذهب رجل معيّن من الأمة وتقليده، دون سواه. ولا يصح للعامي مذهب حتى ولو تمذهب؛ لأنه لا تمذهب إلا لمن له نوع نظر واستدلال حسب قدراته، أو لمن قرأ كتاباً في فروع مذهب ما وعرف فتاوى إمامه وأقواله؛ وأما من لم يتأهل لذلك وقال: أنا شافعي، أو أنا حنبلي، أو أنا فقيه، فلا يصير كذلك لمجرد قوله، وعليه أن يستفتي من شاء من اتباع المذاهب الأربعة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة[2]. وقوله هذا شرعي وسديد ومنطقي لو طبق في الواقع لكان له الفضل الكبير في إبعاد العوام عن التعصبات والتحزبات الطائفية، ولجنَّب الأمة فتناً كثيرة كان العوام وقودها[3].

وذكر المتكلم أبو الفتح الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) أن الأصل في تمذهب العامي أنه لا مذهب له، لكن الشافعية والحنفية أنكروا ذلك، وقالوا: إن مذهبه هو مذهب مفتيه، لكي لا يحدث خلط وتشويش[4]. وخالفهم الفقيه العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) عندما قرّر أنه لا يتعين على المقلّد التزام إمام واحد بعينه في كل المسائل[5]. وقول

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٢٠/ ٢٠٨، وبدر الدين الحنبلي: المصدر السابق ص٦٠، والشهاب بن عبد الغني: المصدر السابق ص٤٦٢.
(٢) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ٤/ ٢٦٢، ٢٦٣.
(٣) الأمثلة على ذلك كثيرة جداً، وعنها انظر لكاتب هذه السطور: صفحات من تاريخ أهل السُّنَّة ببغداد ص٥٤ وما بعدها.
(٤) الشهرستاني: المصدر السابق ص٢٤٢.
(٥) العز بن عبد السلام: المصدر السابق ص١٣٦، ١٣٧.

هؤلاء ضعيف جداً؛ لأنه يخالف ما كان عليه العوام قبل شيوع التقليد أيام السلف الأول، إذ لم يكن لهم مذهب معيَّن، ولأنه إلزامٌ لم يُلزمنا الشرع به، ولأنه يؤدِّي إلى تقسيم الأمّة وتكريس الشقاق والتعصب والتناحر، الأمر الذي أوصل أهل السُّنَّة إلى أن يكون لهم أربعة أئمة بمحاربهم في المسجد الواحد ولكل مذهب إمام يصلّي بهم، كما هو الحال في جامع دمشق، والمسجد الحرام والمسجد الأقصى. أليس هذا ثمرة مرّة للتمذهب والتعصب؟!.

وأما بالنسبة لأسباب انتشار التقليد المذهبي بين المسلمين فهي كثيرة ومتداخلة، أذكر منها خمسة:

أولها: تعصّب التلاميذ لآثار أئمتهم المجتهدين الذي حملهم على الجمود عليها والدعوة إليها، بدلاً من السير على منهجهم ونبذ التقليد[١].

والثاني: تشجيع الخلفاء والملوك المستبدين على التقليد كوسيلة لتجهيل المجتمعات؛ لأن فتح باب الاجتهاد فيه ما ينقض عليهم أمرهم بسبب ظلمهم[٢].

والثالث: السعي الدؤوب الذي قام به العلماء المقلّدون في الدعوة إلى التقليد ومحاربة الاجتهاد قولاً وعملاً.

والرابع: ضعف همم المشتغلين بالعلم في عصر التقليد دفع الكثير منهم إلى الاكتفاء بالحفظ ودراسة كتب المختصرات بدلاً من المطولات وممارسة الاجتهاد.

وآخرها: ظهور المدارس المذهبية التي كرّست التقليد والتمذهب،

---

(١) أبو زهرة: تاريخ الجدل ص٢٩٦.

(٢) نفس المرجع ص٢٩٧.

ودفعت كثيراً من الناس إلى دراسة المذاهب الأربعة، طمعاً في الأرزاق الموقوفة عليها.

ويرى المؤرخ ابن خلدون أنه لما حسن ظن الناس في الأئمة الأربعة قلّدوهم دون غيرهم لذهاب الاجتهاد وصعوبته، وتشعب العلوم التي هي مواده[١]. وقوله أن الاجتهاد كان صعباً في عصر التقليد، غير صحيح من الناحية الواقعية؛ لأن العلوم الشرعية كانت قد جمعت وحررت وقننت وأثريت، مما يسهل على أهل العلم الاطلاع على مذهب العلماء ومناهجهم. ولأن المؤسسات كانت متوفرة بكثرة وفيها كل المرافق المشجعة على التحصيل العلمي[٢]. ولأن عصر التقليد قد شهد مئات من العلماء تميّزوا بالموسوعية والذكاء، وحسن الفهم والتفرغ للعلم، وساهموا بقوة في خدمة مذاهبهم، فلو بذلوا جهودهم في الدعوة للاجتهاد ومحاربة التقليد، لكان في ذلك خير كثير وهذا كله يبين أن ما قاله ابن خلدون لا يصح، وأن كلامه في عمومه يصب في تيار تبرير التقليد وتكريسه.

وأما عن الآثار التي ترتبت عن انتشار التقليد بين المسلمين (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) فهي كثيرة جداً، منها: إنه كان سبباً في انقسام أهل السُّنَّة إلى مذاهب متنافرة، وجرّهم إلى الشتم والتكفير، واللعن والطعن، والاقتتال والمقاطعة، حتى لا يصلّي بعضهم وراء بعض[٣]. وأورثهم انحطاطاً وتخلفاً، وجهلاً وتعصباً، وبعداً عن الكتاب

---

(١) ابن خلدون: المصدر السابق ص٣٦١.

(٢) انظر: الفصل الثاني.

(٣) انظر: أبو شامة: ذيل الروضتين ص١٨، والسبط ابن الجوزي: المصدر السابق ٨/ ٤١٤، وابن كثير: المصدر السابق ١٢/ ٢٤٩، و١٣/ ١١٩، ١٢٠، وابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٢٢، ٣٣، وابن تيمية: خلاف الأمة في العبادات ومذاهب أهل السُّنَّة، الجزائر، دار الشهاب، (١٩٨٨م)، ص١١١، ١١٣.

والسُّنَّة، حتى صارت مذاهبهم كأنها ديانات برأسها[1]. وأخذ من علمائهم جهوداً وأوقاتاً كثيرة خدمة للتقليد والتعصب، وصرفهم عن التدبر في آيات الآفاق والأنفس، لاكتشاف سنن الكون والاجتماع والتاريخ[2].

وقد يتساءل بعض الناس: ألم يكن للتقليد من إيجابيات؟ أقول:

أولاً: إن التقليد عجز ونقص وسلبية، لا يليق بأهل العلم، وقد ذمّه الشرع، ونفّر منه السلف الأول.

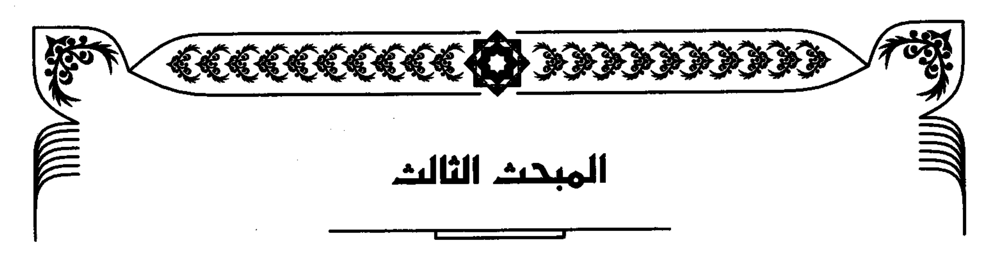
ثانياً: أنه لو بقي في إطاره المحدود؛ كوسيلة لتعليم العوام وتربيتهم، دون تمذهب وتعصب، لكان فيه خير لهم وللمجتمع، لكن فرضه على الناس بما فيهم أهل العلم، قلب الوضع رأساً على عقب، فأصبحت سلبياته كثيرة ومدمرة للفرد والمجتمع، وإيجابياته قليلة، لا تكاد تظهر.

ويستنتج مما ذكرناه في هذا المبحث عن قضية التقليد والاجتهاد بالمشرق الإسلامي، أن المسلمين (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، قد عمّ فيهم التقليد المذهبي واطمأنوا إليه، وقلّ فيهم الاجتهاد الحرّ، وحرموا أنفسهم من ثماره اليانعة، وجنوا على مجتمعهم بتمذهبهم وتعصبهم. وأن معظم كبار علماء الحنابلة قد دعوا إلى الاجتهاد ومارسوه، ولم يغلقوا بابه، ولم يوجبوا تقليد الأئمة الأربعة ولا غيرهم من العلماء، الأمر الذي مكنهم من المساهمة بدور فعّال في كسر قيود التقليد المذهبي والجمود الفكري، وإعطاء الحركة العلمية الحنبلية نشاطاً واتساعاً، وإثرائها باجتهادات وفتاوى فقهية متحررة من التقليد.

---

(١) السيد سابق: المرجع السابق ١/ ١٠، وجابر فياض العلواني: المرجع السابق ص١٤٧، والمودودي: المرجع السابق ص٨٦.

(٢) وحتى بعد اكتشاف ابن خلدون لعلم العمران البشري، فإنه يجد من مجتمعه اهتماماً كبيراً ولا تشجيعاً، وظل اكتشافه مغموراً حتى العصر الحديث.



المبحث الثالث

قضايا في الفقه وعلم الحديث

قامت الحياة الاجتماعية والعلمية، والاقتصادية والسياسية عند المسلمين (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) على أساس الشريعة الإسلامية، لذا كانت القضايا الفقهية والحديثية هي أكثر القضايا العلمية التي شغلت العلماء المسلمين بالبحث والمناظرات والتصنيف[١]، فكان فيها لعلماء الحنابلة مشاركات عبَّروا من خلالها عن اجتهادات ومواقف، ميّزتهم عن غيرهم من العلماء السُّنِّيين.

۞ أولاً: في مسائل الفقه:

أذكر من المسائل الفقهية ثلاثاً، أولها مسألة الغناء، ثم قضية لعن يزيد بن معاوية، وآخرها مسألة الطلاق الثلاث.

*** ففيما يخص الغناء:**

فإن مجالسه قد انتشرت بكثرة في الأربطة والزوايا والبيوت، ويسميها الصوفية مجالس السماع، ويحضرها معهم مريدوهم ومحبوهم من العوام، فيمضون ساعات طويلة في الأكل والغناء، والتصفيق والرقص، والصياح وتمزيق الثياب[٢]. **فما هي مواقف علماء الحنابلة من السماع؟**

(١) تعد كتب الفقه والحديث في مقدمة ما أنتجه علماء الحنابلة من تراث علمي، وعن ذلك انظر: المبحثين الثاني والثالث من الفصل الخامس.

(٢) اليونيني: المصدر السابق ٤/ ٢٧٤، والسبط: المصدر السابق ٨/ ٤١٢، =

بعضهم أباحه، وآخرون حرموه.

فبالنسبة للذين أباحوه وحضروا مجالسه مع الصوفية، فمنهم: المقرئ سعد الله بن الدجاجي البغدادي (ت٥٦٤هـ/ ١١٦٨م)، والأديب أبو زكريا يحيى بن يوسف الصرصري البغدادي الضرير (ت٦٦٥هـ/ ١٢٥٨م)، والطبيب إبراهيم بن أحمد الرقي الدمشقي (ت٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م)، والمؤرخ عبد الرزاق بن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٧)، والمؤرخ قطب الدين اليونيني (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)[1].

وعندما ورد سؤال إلى الفقيه الموفّق ابن قدامة، عن حكم الغناء الذي يفعله الصوفية، وأفتى بتحريمه، ردّ عليه الفقيه ناصح الدين ابن الحنبلي الدمشقي (ت٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م)، مبيناً أن الغناء كالشعر فيه المذموم والممدوح، فالذي قصد به ترويح النفس وتفريج الهموم وتفريغ القلوب؛ كسماع موعظة، فلا بأس به وهو حسن ثم ساق أحاديث في تغني جويريات الأنصار، وفي غناء الأعراس والحداء[2]. ثم تطرق للشبابة ـ الناي ـ وذكر أنه قد سمعها جماعة لا يحسن القدح فيهم من مشايخ الصوفية وأهل العلم، وامتنع من سماعها الأكثرون. وأما

= وابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ٣٩٥ ـ ٣٩٤، وابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٨١، ٢٨٩.

(١) عن هؤلاء انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٠٢، و٢/ ٣٤٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢٨٦، و٦/ ٨، وابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ١/ ١٤، وابن الفوطي: نفس المصدر ق١، ٤/ ١٢١٢، واليونيني: المصدر السابق ٢/ ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٢) الحداء والحدو، هو سوق الإبل والغناء لها، والحادي هو الذي يسوق الإبل بالحداء؛ أي: بالغناء لها. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص٩٠، وعلي بن هادية: المرجع السابق ص٢٦٥.

كونها أشد تحريماً، وأعظم إثماً من سائر الملاهي ـ على رأي الشيخ الموفّق ـ فهو قول لا يوافق عليه؛ لأن كون النبيّ ﷺ قد سدّ أذنيه عندما سمع شبابة راع، فهو أمر مشترك الدلالة، عندما لم ينه صاحبه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن سماعها. ثم تعجب من الموفّق في قوله: إنه لا يجب على ابن عمر سدّ أذنيه، مما يشعر بجواز سماع[1] آلات اللهو[2].

ثم أخذ عليه[3] مبالغته في تحريم الغناء، عندما ضمّ فاعله إلى حكم الكفر بالله تعالى وأوهم بما ذكره من الآيات أن هذا السماع يخرج من الإسلام؛ فجاء غلوه هذا، أشد خطراً من غلو الصوفية المذكورين في السؤال. ثم أشار إلى أن اجتماع الرجال والنساء في مجلس واحد هو محرم إذا كان في غير معروف، وأما إذا اجتمعوا لصلاة جمعة أو جماعة، أو لسماع موعظة، أو لحضور مجلس قضاء، فذلك غير منكر[4].

وأما الذين حرّموا الغناء، فمنهم: المحدّث عبد المغيث بن علوي البغدادي (ت٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) صنّف كتاباً في تحريم الغناء عنوانه: «الدليل الواضح في النهي عن ارتكاب الهوى الفاضح»، ذكر فيه تحريم الدف مطلقاً في الأعراس وغيرها من المناسبات، وأجاب عن حديث **«أعلنوا عن النكاح، واضربوا عليه بالدف»** بأن معناه أعلنوه إعلاناً، يبلغ ما يبلغ الدف لو ضرب به، لتمحوا سُنَّة الجاهلية من نكاح البغايا المستتر[5].

---

(١) ليس ذلك هو مقصود الموفق، وإنما قصده أنه ليس واجباً على ابن عمر سد أذنيه، عندما سمع شبابة الراعي، لكن يستحب له ذلك ومندوب في حقه.
(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٩٥.
(٣) سيأتي رد الموفق على ابن الحنبلي قريباً.
(٤) نفسه ٢/ ١٩٥، ١٩٦.
(٥) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٣٥٧، ٣٥٨.

وتأويله هذا بعيد جداً ولا مبرر له؛ لأن الحديث صريح في الأمر بالضرب على الدف. ثم قال عن حديث الجاريتين اللتين كانتا تغنيان في بيت عائشة ﵄: أنهما صغيرتان غير مكلفتين، وأن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أقرّ أبا بكر على تسميته لما فعلته الجاريتان بمزمار الشيطان[1].

والذي يتبين لي من هذا الحديث، أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يقل لأبي بكر الصدّيق إن الجاريتين صغيرتين، وإنما قال له: «**دعهما إنه يوم عيد**»، بمعنى أنه مباح لهما الغناء في مثل هذا اليوم. وأما قول الصديق: مزمار الشيطان، فيبدو أنه الحكم العام في المزامير؛ لأن الرسول لم يعارضه في حكمه، وإنما استثنى منه المباح.

ومنهم: الفقيه قدوة الشريعة أبو الحسن ابن محمد البرانديسي البغدادي (ت٥٨٦هـ/ ١١٩٠م)، بالغ في تحريم الغناء حتى أنه حرّم رقصة الطفل؛ وقد جرت له حادثة لها علاقة بالغناء، تأذى منها وسخر منه الناس بسببها، مفادها أنه حضر دعوة ببغداد ـ في سنة (٥٧٢هـ/ ١١٧٦م) ـ مع جمع من العلماء والصوفية، فأكلوا ثم انصرفوا وبقي الصوفية، فلما أراد الخروج أغلق الباب في وجهه ولم يستطع الخروج، فأقام معهم وحضر سماعهم، فلما سمع به الحنابلة قالوا فيه أشعاراً وهجره بعضهم، وعذره عبد الرحمٰن ابن الجوزي؛ لأنه لم يقدر على الخروج، ولم يكن يعلم حقيقة ما يجري، ولم يتعمد المكوث[2]. وقال فيه أحدهم:

أيها الشيخ من ينافق خلوة	يظهر اللّه ذلك جلوة
كيف تفتي أن السماع حرام	كيف حل السماع يوم الدعوة
عشت ما عشت بين زهد ونسك	وتسميت في الشريعة قدوة

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر ١/ ٣٦٦، ٣٦٧، وابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/ ٦٨١.

ودع الآن شغلك بالفقه   وخذ في لباس دلق وركوة[1]

وأما الفقيه عبد الرحمٰن ابن الجوزي، فإنه قسّم الغناء إلى نوعين: مباح ومحرم، فأجاز غناء الحاج والحداء، وإنشاد الأعراب، وحرّم الغناء المنتشر في زمانه بين أوساط الصوفية[2]. وعلى العكس منه فالحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٠٠هـ/١٢٠٣م) حرّم الغناء مطلقاً بما فيه استخدام الدف، وكان يكسر آلات اللهو بيده[3].

ومنهم: الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي، فإنه عندما وصله ردّ ناصح الدين ابن الحنبلي، على فتواه بتحريم سماع الصوفية؛ كتب هو بدوره جواباً مطولاً ردّ فيه عليه، ومما جاء فيه أنه عبَّر عن خيبة أمله في ناصح الدين، إذ كان يظن أنه سيكون إماماً بارعاً للمذهب الحنبلي، لما حباه الله من شرف بيته، وعراقة نسبه في الإمامة، وبساطة لسانه، وحدة خاطره، وسرعة جوابه، وكثرة صوابه، ثم تبيَّن له أن غيره أسد جواباً وأكثر صواباً. ثم بيّن له انحرافه في منهجية الرد؛ لأن السؤال يخص السماع الجامع للقبائح المتخذ ديناً وقربة؛ فلم يجب عنه وعدل إلى ذكر بعض الجزئيات المفردة، التي لها حكمها الخاص بها، فهو قد سئل عن ذلك السماع، فأجاب أن رجلاً حدا للنبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وأن جارية غنت، بما ليس فيه جواب أصلاً[4].

وانتقده أيضاً في تقسيمه الغناء إلى ممدوح، ومذموم، ثم ترقيته إلى

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٣٦٧، وابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/ ٦٨١، والركوة هي إناء صغير من جلد يشرب منه الماء. علي بن هادية: المرجع السابق ص٤٠٤.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٥١، ٢٥٢.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٣.

(٤) نفس المصدر ٢/ ١٩٧.

المندوبات والعبادات، لكن الموفّق عاد ونزّه الناصح من أن يقول ذلك، وإنما الذي قاله هم الصوفية الذين سلكوا مسلك الجاهلية، عندما جعلوا السماع ديناً؛ ثم نبّهه إلى أن هناك قسماً ثالثاً من الغناء لم يذكره، وهو المباح. وانتقده كذلك في استدلاله على مدح الغناء بذكر الحداء، كأنه لا يفرق بينهما، ومن هذه حالته لا يصلح للإفتاء، لكن الظاهر أنه يفرق بينهما، وإنما عندما ضاقت عليه ممادح الغناء عدل إلى ما يقاربه، فهو كما قيل: الأقرع يفاخر بجمة ابن عمه، وابن الحمقاء يذكر خالته إذا عيب بأمه. وإذا كان يقصد بجوابه التمويه والتعمية، فهو حرام، وإن لم يتعمده فهو نوع تغفل، وهذا عجيب من مثله[1].

وعلّق على استدلاله من إن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ رخص لعائشة رضي الله عنها باللعب بقوله: أن ذلك لا يوجب مدح لعب الرجال واجتماعهم، وإلا كان كل ما رخص فيه للصبيان والجويرات الصغار، ممدوح في حق كل إنسان؛ كاللعب، والعدو، والمفاقسة بالبيض، وحمل بعضهم بعضاً، ولو فعله المميز البالغ لردت شهادته، وأسقطت عدالته. ثم أشار الموفّق إلى أن الذين احتجوا بسماع الرسول من الجويرات، لم يفرّقوا بين السماع والاستماع[2]، فالذي فعله عليه الصلاة والسلام هو سماع، وأما ما يفعله الصوفية فهو استماع.

ثم كرّر الموفّق تعجبه من الناصح الذي لم يفرّق بينهما، ولا بين الغناء والحداء، ولا بين حكم الصغير والكبير، وهو إمام مدرّس نَصَّب نفسه للفتوى[3]. وقوله ـ أي: الموفّق ـ أن ما صدر عن النبيّ

---

(١) ابن رجب: المصدر نفسه ٢/١٩٧.
(٢) الفرق بينهما هو أن السماع يكون دون قصد، والاستماع يكون بقصد ونية، وتهيئ له.
(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/١٩٧، ١٩٨.

ـ عليه الصلاة والسلام ـ سماعاً لا استماعاً، فلا دليل يثبته؛ لأن الأمر يحتمل الاثنين، وسواء كان سماعاً أو استماعاً فهو ليس بمكروه؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يمنع الجويريات، ولم يضع أصبعيه في أذنيه كما فعل عندما سمع شبابة الراعي.

ثم تعجب الشيخ الموفّق من استدلال الناصح على إباحة الشبابة ـ الناي ـ بأنه قد سمعها مشايخ الصوفية وأهل العلم؛ وتساءل: متى كانت أفعال هؤلاء من أدلة الشرع؟ وما من بدعة إلا وقد سمعها مشايخ وشباب، فإذا كان فعلهم من أنواع الأدلة فعلى الناصح أن يضمه إلى أدلة الشرع المعروفة، ليكون دليلاً آخر يغرب به على من قبله، وينسبه إليه، ولا ينسبه إلى مذهب أحمد بن حنبل، ولا إلى غيره من الأئمة، فهم بريئون منه[1]. وتبين هذه المناقشة المطولة بين هذين الفقيهين الحنبليين، أن الموفّق كان أكثر منهجية وأقوى حجة من الناصح ابن الحنبلي.

وكان المقرئ الصوفي أبو الحسن ابن الوجوهي البغدادي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) ينكر سماعات الصوفية وهو منهم، وعندما قرأ عليه تلميذه إبراهيم الجعبري القراءات السبع، لم يكتب له الإجازة؛ لأنه يحضر مجالس غناء الصوفية[2].

وأما الشيخ تقي الدين ابن تيمية فقد ذكر وجود طائفتين متطرفتين في مسألة الغناء، الأولى جعلته ديناً من تركه خرج عن ولاية الله، والثانية حرمته مطلقاً ولم تفرّق بين غناء الصغار والنساء في الأفراح، وبين غناء غيرهم؛ وجعلت كل من يفعله فاسقاً أو كافراً، وهذا كله غلو[3]. وأما عن موقفه الشخصي فيبدو أنه كان يحرم السماع الذي تفعله الصوفية؛

(١) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ١٩٩.

(٢) نفس المصدر ٢/ ٢٨٥.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٥٩، ٣٦٠.

لأنه صنّف كتباً في تحريم الغناء والشبابة[١].

وقد أباح سماع الصوفية عالمان كبيران من علماء الشافعية، الأول هو أبو حامد الغزالي يرى أنه لا يدل على تحريمه نصّ ولا قياس[٢]. والثاني العز بن عبد السلام روي أنه كان يحضر سماع الصوفية ويرقص ويتواجد[٣]. لكن الباحث سليم الهلالي أنكر نسبة ذلك للشيخ ابن عبد السلام، بحجة أنه نص في كتابه قواعد الأحكام أن الرقص والتصفيق هو خفة ورعون[٤]؛ كرعونة الإناث، لا يفعلها إلا راعن متصنع كذاب[٥]. ومما يدعم قوله أن العز قد أفتى كذلك في كتابه الفتاوى الموصلية، بأنه لا يجوز سماع آلات اللهو كالدف والشبابة، والغناء المتضمن تشبيباً، من شخص يفتتن به كامرأة غير محرم وأمرد، ولا يقبل على ذلك السماع إلا فاجر غلبه هواه وعصى مولاه[٦].

لكنني أرى رأياً آخر، هو أولاً: أن القول الأخير للعز فيه ما يشعر أنه إذا كان الغناء من شخص لا يفتتن به وليس في كلامه تشبيب فهو مباح. وثانياً: أنه روي أن الشيخ العز كان ينكر على الصوفية أفعالهم، ثم غيّر موقفه منهم عندما خالطهم وعاشرهم وانتمى إليهم، حتى أنهم

---

(١) الصفدي: المصدر السابق ٧/ ٢٨، وابن قيم الجوزية: مؤلفات ابن تيمية ص٢١.

(٢) أبو حامد الغزالي: المصدر السابق ٢/ ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٤٤.

(٣) اليونيني: المصدر السابق ٢/ ١٧٥، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٠٢.

(٤) الرعونة: هي الحمق والاسترخاء والخفة، مع سوء التصرف قولاً وفعلاً. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص١٦٥.

(٥) سليم الهلالي: صفحات مطوية من حياة العز بن عبد السلام، ط١، الجزائر، دار ابن تيمية، (١٩٩٠م)، ص١٠٩، ١١٤.

(٦) العز بن عبد السلام: المصدر السابق ص٨٥.

ترجموا له معهم في طبقاتهم[١]. فهذا كلّه يرجّح أنه كان يحرم سماع الصوفية، فلما تأثر بهم وعاشرهم في آخر عمره أصبح منهم، يحضر سماعاتهم يرقص معهم ويتواجد.

وأما مواقف الأئمة الأربعة من الغناء، فقد اتفقوا على تحريمه إذا كان بآلات الطرب، واختلفوا فيه بدونها، فحرّمه الإمامان أبو حنيفة ومالك بن أنس، واختلفت الرواية عن الإمامين الشافعي وأحمد بين التحريم، والإباحة، والكراهة[٢]. وقد أباح أحمد بن حنبل غناء الحاج وإنشاد المبارزين، وحدو الأعراب، وقال عنه: «لا بأس به فإن بعض الصحابة حدا»[٣].

وأشير في هذا المقام إلى أن أقوى أدلة المحرمين للغناء، هو ما رواه الإمام البخاري من أن الرسول ﷺ قال: **«ليكونن في أمتي أقوام يستحلون الحرير، والخمر، والمعازف»**[٤]. لكن المبيحين له يقولون: إن هذا الحديث لا يصح؛ لأن البخاري رواه معلقاً[٥]، عندما قال: قال هشام بن عمار حدثنا... ثم ساق الحديث، ولم يقل حدثنا هشام بن عمار[٦]. ولكن المحدّث أبا عمرو بن الصلاح يرى أن هذا الحديث صحيح الإسناد، معروف الاتصال بشرط الصحيح، وقد علّقه البخاري؛

---

(١) المناوي: الكواكب الدرية ٢/ ٤٤٨.

(٢) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٢/ ٩٨، ٩٩، وبدر الدين الحنبلي: المصدر السابق ص٣٨٨.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٥١، ٢٥٣، وابن تميم الحنبلي: المصدر السابق ٢/ ٢٧٦، ٢٧٩.

(٤) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأشربة ٦/ ٢٤٣.

(٥) هو الذي حذف من مبدأ إسناده راو فأكثر على التوالي، ما عدا الصحابي. محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث ص٦٨.

(٦) البخاري: المصدر السابق ٦/ ٢٤٣.

لأنه معروف من جهة الثقات[1]. وقال ابن قيم الجوزية أن البخاري علّقه مجزوماً به في قوله: قال هشام بن عمار حدثنا، ولم يذكر بصيغة التمريض: يروى، يذكر، كما أنه هو شخصياً قد لقي هشاماً وسمع منه. وهذا الحديث هو صحيح متصل عند غيره من المحدّثين؛ كأبي داود السجستاني (ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، وابن ماجه[2] (ت٢٧٣هـ/ ٨٨٦م).

ويتبيّن مما ذكرناه عن مسألة الغناء أنها شغلت الفقهاء وأثارت بينهم جدلاً واسعاً (في القرنين السادس والسبع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م). وأن معظم كبار علماء الحنابلة قد حرّموا غناء الصوفية المعروف بالسماع وأدلتهم في ذلك قوية. وأن فئة منهم ـ من علماء الحنابلة ـ قد أباحته وحضرت مجالسه، وحجتها في ذلك ضعيفة؛ لأن ما كان يفعله الصوفية في سماعهم هو انحراف عن الدين ولعب به.

*** وأما المسألة الثانية: التي تخصّ لعن يزيد بن معاوية (ت٦٤هـ/ ٦٨٣م):**

فقد تباينت مواقف علماء أهل السُّنَّة حولها بين الجواز، والمنع، والتوقف.

ففيما يخص علماء الحنابلة، **فمنهم**: الفقيه عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) أجاز لعنه وقال: إنه لا يحبه لما فعله بالحسين بن علي ﵄ وحمله لآل بيته سبايا على أقتاب الجمال[3]. وعندما ظهر التشيع في بغداد أيام الخليفة الناصر (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٧٩ ـ ١٢٢٥م) مال ابن الجوزي إلى عوام الناس اللاعنين ليزيد ووافقهم.

لكن نظيره الواعظ أحمد بن إسماعيل القزويني (ت٥٩٠هـ/ ١١٩٣م)

---

(١) ابن الصلاح: المصدر السابق ص٣٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان ١/ ٢٠١، ٢٠٢.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٥٦، وأبو شامة: ذيل الروضتين ص٢٣.

لم يستجب لهم وهموا بقتله مراراً. وقال لهم عن يزيد: ذاك إمام مجتهد، فضربوه بالآجر، فهرب واختفى. ثم تحايل وخرج هارباً من بغداد إلى بلاده قزوين ـ في بلاد فارس ـ وترك طلابه ينتظرونه في المدرسة النظامية[1].

وقد حدث نزاع بين ابن الجوزي والمحدّث عبد المغيث بن علوي البغدادي الحنبلي (ت٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) عندما طعن ابن الجوزي في يزيد، فاعترض عليه عبد المغيث ومنع من ذمّه وسبّه، وصنّف كتاباً في ذلك أتى فيه بغرائب وعجائب من الأخبار لم يذكر ابن كثير أمثلة منها. فردّ عليه ابن الجوزي في كتاب سماه: «الرد على المتعصب العنيد المانع ذم يزيد»، أجاد فيه وأصاب[2].

ومن طريف ما يروى عن عبد المغيث، أنه كان يوماً عند قبر الإمام أحمد بن حنبل ببغداد، فمرّ به الخليفة الناصر لدين الله، وقال له: أنت عبد المغيث الذي صنّف مناقب يزيد؟! فقال له: معاذ الله أن أقول أن له مناقب، لكن مذهبي أن خليفة المسلمين إذا طرأ عليه فسق لا يعزل، فقال له الناصر: «أحسنت يا حنبلي، واستحسن منه هذا الكلام، وأعجبه غاية الإعجاب»[3]؛ لأنه صادف هوى في نفسه، وتأكد أن عبد المغيث الذي يدافع عن يزيد بن معاوية الأموي، ليس عدواً لبني العباس.

ومنهم الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م) أجاب عندما سئل عن يزيد بن معاوية: أن خلافته صحيحة[4].

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ١٩٣، وابن شاهنشاه: مضمار الحقائق ص١٢٢، وابن كثير المصدر السابق ١٣/ ٩، ١٠

(٢) على حد قول ابن كثير وابن رجب، البداية والنهاية ١٢/ ٣٢٨، والذيل على طبقات الحنابلة ١/ ٣٥٦.

(٣) ابن رجب: نفسه ١/ ٣٥٦.

(٤) إن خلافته لم تكن برضا المسلمين فلم يختاره الصحابة ولا المسلمون عن رضا =

وأن بعض العلماء قال: بايعه ستون صحابياً[1]. وأن من أحبه فلا ينكر عليه، ومن لم يحبه فلا يلزمه ذلك؛ لأنه ليس صحابياً ولا يمتاز عن غيره من التابعين بأية ميزة، وإنما يمنع من التعرض له خوفاً من التسلق إلى أبيه، وسداً لباب الفتنة[2].

وذكر الشيخ تقي الدين ابن تيمية، أن يزيد بن معاوية عند أئمة المسلمين هو ملك من الملوك، لا يحبونه ولا يسبونه؛ لأنهم لا يحبون لعن المسلم المعيّن، لكن وجدت طائفة من أهل السُّنَّة جوّزت لعنه؛ لأنه فعل من الظلم ما يستحق به اللّعن، وأحبه آخرون؛ لأنه مسلم تولّى على عهد الصحابة وبايعوه، وأن له محاسن، ولم يصح ما نقل عنه، أو أنه كان مجتهداً في ذلك. والصواب عند ابن تيمية هو ما عليه الأئمة من أنه لا يخص بمحبة، ولا يلعن[3]. مع العلم بأن الأحاديث المروية في لعنه كلها مكذوبة[4].

وقد اختلفت الروايات عن الإمام أحمد بن حنبل في موقفه من لعن يزيد بن معاوية، ففي بعضها صرَّح بلعنه، وفي أخرى أمسك عن لعنه وترك أمره لله تعالى، وقال: صلّى الناس خلفه، وأخذوا عطاءه[5]. وذكر

= وعن طريق الشورى، وقد ثار عليه كثير من الصحابة وأولادهم والتابعين، في ثورة أهل المدينة، وثورة ابن الزبير. انظر: ابن كثير: المصدر السابق ٨/ ١١٥ وما بعدها، و١٤٩ وما بعدها. فكيف تكون خلافته صحيحة والحال هكذا؟!، إني أرى أن خلافته ليست صحيحة؛ لأنه ليس أهلاً لها، ولم يأخذها بطريق شرعي، ولا اختاره المسلمون.

(١) لكن الذين كرهوه وحاربوه يعدون بالآلاف. انظر: نفس المصدر ٨/ ٢١٧ وما بعدها.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٤.

(٣) ابن تيمية: الوصية الكبرى ص٧٢.

(٤) ابن قيم الجوزية: المنار المنيف ص٩٥.

(٥) ابن مفلح: المصدر السابق ١/ ٣٠٩، وابن تميم الحنبلي: المصدر السابق ٢/ ٢٧٣.

الحافظ ابن رجب الحنبلي أنه ليس لأحمد تصريح بجواز لعن يزيد بعينه، وإنما له كلام في لعن الظالمين عامة(١).

ومن الشافعية الفقيه أبو الحسين الطبري المعروف بالكيا الهراسي البغدادي (ت٥٠٤هـ/ ١١١٠م) كان يقول لكل من أبي حنيفة ومالك وأحمد، قولان في لعن يزيد بن معاوية تصريح وتلميح، وأما أنا فلي قول واحد، تصريح دون تلميح هو اللعن، لفسقه وانحرافه(٢). وخالفه الفقيه أبو حامد الغزالي، ومنع من شتمه ولعنه؛ لأنه مسلم، ولم يثبت أنه رضي بقتل الحسين، وحتى وإن ثبت ذلك فلا يسوغ لعنه؛ لأن القاتل لا يلعن وباب التوبة مفتوح، والترحم عليه جائز، ونحن نترحم عليه في جملة المسلمين في صلواتنا(٣).

وأقول: إن الذين أجازوا لعن يزيد، لهم في أفعاله القبيحة المنسوبة إليه دليل قوي لإدانته وذمه ولعنه وشتمه. وأما الذين أمسكوا عنه فلا يعني أنهم يحبونه ويوالونه، ويرضون بجرائمه التي ارتكبها في حقّ المسلمين، وإنما توقفوا فيه احتياطاً لكي لا يصعد اللعن إلى والده وجده، وتورعاً من لعن مسلم معين.

*** وأما المسألة الثالثة: وهي قضية الطلاق الثلاث:**

فقد كان الطلاق في زمن الرسول ﷺ وأبي بكر الصديق، وفي أول خلافة عمر بن الخطاب، لا يقع دفعة واحدة، وإنما يقع مرة بعد مرة. ثم تغيّر الحال عندما اجتهد عمر وجعله يقع دفعة واحدة، لوضع حدٍّ للتلاعب به، فأخذ برأيه الجمهور، وأصبح هو المعتمد في المذاهب الأربعة(٤).

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٥٦.

(٢) ابن خلكان: المصدر السابق ٢/ ٤٥٠، وابن كثير: المصدر السابق ١٢/ ١٧٣.

(٣) نفسه ٢/ ٤٥٠، ونفسه ١٢/ ١٧٣.

(٤) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان ١/ ٢١٨ وما بعدها. ويُروى أن عمر بن الخطاب =

لكن بعض العلماء أفتى خلاف ذلك، منهم الفقيه مجد الدين ابن تيمية الحراني (ت٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م) أفتى سراً أن الطلاق المجموع إنما يقع مرة واحدة فقط[١]. وكان الفقيه يوسف بن أحمد ابن الشيخ أبي عمر الحنبلي المقدسي (ت٦٩٨هـ/ ١٢٩٨م) مولعاً بالفتوى بمسألة الطلاق الثلاث، ويسأل المناظرة فيها[٢].

وأفتى الشيخ تقي الدين ابن تيمية بأن الطلاق الثلاث لا يقع إلا واحدة وإن تلفظ به ثلاثاً، فجرَّت عليه فتواه محناً وقلاقل أوصلته إلى السجن[٣]. ووافقه تلميذه ابن قيم الجوزية على فتواه، وبيَّن أن نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية تدلّ صراحة على أن الطلاق لا يكون ثلاثاً دفعة واحدة، والمشروع هو أن الرجل إذا طلّق امرأته أن يطلقها في طهر من غير جماع مرّة واحدة، ثم يدعها حتى تنقضي عدتها، فله أن يراجعها أو يطلقها مرة ثانية، ولا يجوز له طلاقها في حيض، ولا في طهر وطئها فيه[٤].

وقد خالف بعض فقهاء المالكية والشافعية والحنفية[٥] أئمتهم في مسألة الطلاق الثلاث، وقالوا أنه محرم وبدعة؛ لأن الكتاب والسُّنَّة يدلان على عكس ما ذهب إليه هؤلاء الأئمة[٦]. وعندما أفتى الفقيه أبو النجم محمد ابن القاسم التكريتي الشافعي (ت٦٢٤هـ/ ١٢٢٧م) في مسألة الطلاق الثلاث بواحدة، تغيظ عليه قاضي القضاة أبو القاسم ابن

= ندم على فعله في آخر عمره. نفس المصدر ١/ ٢٥٤ ـ ٢٥٦.

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٥٣.

(٢) ابن طولون: المصدر السابق ١/ ١٧٧.

(٣) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٨٥.

(٤) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ١/ ٢١٨، ٣١٩.

(٥) لم يذكر ابن تيمية أسماء من هؤلاء الفقهاء.

(٦) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ١١.

الحسن الدامغاني الحنفي، فلم يسمع منه، فأخرجه من بغداد إلى بلده تكريت[1].

فيستنتج مما ذكرناه، أنه بما أن ظاهر القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الصحيحة، يدلان على عدم جمع الطلاق الثلاث دفعة واحدة، وهو الذي كان معمولاً به زمن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وخلافة الصديق، وأول خلافة عمر ﷺ وأن هذا الأخير قد ندم على ما أقدم عليه[2]، لم يبق أي مبرر للقول بوقوع الطلاق الثلاث ـ مرة واحدة ـ والتشبث به.

ثانياً: مسألتان في علم الحديث:

تخص المسألة الأولى مسند الإمام أحمد بن حنبل، والثانية موضوعها خبر الآحاد.

* **فبالنسبة للمسند:**

فقد تنازع فيه علماء الحنابلة، فقال بعضهم أن كلّ أحاديثه صحيحة، ولا يوجد فيه حديث موضوع، وخالفهم آخرون وقالوا: بل فيه الصحيح والضعيف والموضوع.

فمن القائلين بالرأي الأول الحافظ أبو العلاء العطار الهمذاني، والمحدّث ابن علوي البغدادي[3].

ومن القائلين بالرأي الثاني الفقيه عبد الرحمٰن ابن الجوزي، خالف ما قاله المحدّثان السابقان، ودخل معهما في نقاش حاد.

وسببه أن بعض أهل الحديث سأله: هل في المسند ما ليس

---

(١) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ١٢٢.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ١/ ٢٥٤، ٢٥٥.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٥٧، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/ ٢٤٨.

بصحيح؟ فأجابه بنعم، فأنكر عليه بعض علماء الحنابلة، وكتبوا خطاباً ردوا فيه عليه وقبَّحوا رأيه(١). فتعجب منهم ابن الجوزي وألحقهم بالعوام؛ لأنهم سمعوا الحديث ولم يبحثوا عن صحيحه وسقيمه، وظنوا أن ما قاله ـ أي: ابن الجوزي ـ هو طعن فيما أخرجه أحمد بن حنبل، لكن حقيقة الأمر أنه روى المشهور، والجيد، والرديء، وهو نفسه قد ردّ أحاديث كثيرة مما رواه، ولم يقل به ولم يجعله مذهباً له.

وقد أورد الفقيه أبو بكر الخلال البغدادي الحنبلي (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م) في كتابه «العلل» أحاديث كثيرة طعن فيها أحمد بن حنبل وأصلها في مسنده(٢).

ثم نقل ابن الجوزي عن القاضي أبي يعلى الفراء قوله: إنما روى أحمد في مسنده ما اشتهر، ولم يقصد الصحيح ولا السقيم. وبعدها أخذ على علماء عصره تقصيرهم في العلوم حتى صاروا كالعوام، إذا مرّ بهم حديث موضوع قالوا: قد روي. لذا ينبغي البكاء على خساسة الهمم(٣).

وأما الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فقد أكد أنه توجد أحاديث موضوعة في مسند أحمد بن حنبل، بسبب الغلط لا التعمد في الكذب؛ لأن أحمد لم يرو عمن يتعمد الكذب، لكنه روى ما ذكره أهل العلم. وشرطه في مسنده أن لا يروي عن المعروفين عنده بالكذب؛ ومع ذلك فإن في مسنده بعض المرويات الضعيفة والباطلة، لكن غالب أحاديثه جيدة يحتج بها(٤). ثم ذكر ابن تيمية أن الخلاف الذي وقع بين ابن الجوزي وأبي العلاء العطار سببه هو الاختلاف في المقصود

---

(١) ابن رجب: المصدر نفسه ١/ ٣٥٧، ونفسه ١/ ٢٤٨.
(٢) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٢٩٩.
(٣) نفس المصدر ص٣٠٠.
(٤) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٤/ ٢٤، ٦١، ومجموع الفتاوى ١/ ٢٤٥.

بالموضوع، فمعناه عند ابن الجوزي: هو الذي «قام الدليل على أنه باطل، وإن كان المحدّث به لم يتعمد الكذب بل غلط فيه»، ومعناه عند أبي العلاء العطار هو المختلق الذي تعمد صاحبه الكذب، لكنه كان يعلم أن في المسند أحاديث لا يحتج بها رواها أحمد لتعرف فقط[1]. وأشير هنا إلى أن الباحث عمر فرّوخ ادعى أن الشيخ تقي ابن تيمية كان يرى «أن الإمام أحمد بن حنبل قد يخطئ في آرائه، لكنه لا يخطئ في روايته للحديث»[2]. وهذا كلم غريب جداً لا أدري من أين أتى به[3]؟ وينقضه من أساسه ما نقلناه عن ابن تيمية سابقاً.

وقد بيَّن الباحث عبد العزيز عبد الحق أن في مسند أحمد بن حنبل أسانيد فيها مجاهيل وأسماء مبهمة كقوله: وعن رجل من بكر بن وائل، وعن رجل من أهل المدينة[4]. مما يؤكد ما ذهب إليه ابن الجوزي وابن تيمية، من أن في المسند أحاديث ليست صحيحة؛ لأن وجود مجاهيل وأسماء مبهمة في الأسانيد؛ يعني: عدم قبول أحاديثها؛ لأن من شروط الحديث الصحيح، اتصال إسناده وخلوه من الشذوذ والعلة[5].

ومن الأحاديث غير الصحيحة التي رواها الإمام أحمد في مسنده، حديث: «لا تسبوا أهل الشام فإن فيهم البدلاء كلما مات رجل منهم، أبدل الله مكانه رجلاً آخر»[6]، و«أكذب الناس الصباغون

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠.
(٢) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص٥٦١.
(٣) لم يذكر مصادره.
(٤) ولتر باتون: أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة: عبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الهلال (١٩٥٨م)، تذييل المترجم ص٢٩١.
(٥) انظر: محمود الطحان: أصول التخريج ودراسة الأسانيد ص١٨٩.
(٦) ابن القيم: المنار المنيف ص١٠٣.

والصواغون»[1]، و«من احتكر طعاماً أربعين ليلة، فقد برئ من الله، وبرئ الله منه»[2]، و«اطلبوا العلم ولو في الصين»[3]. فهذه الأحاديث تبيّن أنه ليس كل ما في المسند صحيح، على ما ادعاه بعض علماء الحنابلة، بل فيه الصحيح، والضعيف، والموضوع على ما ذهب إليه ابن الجوزي وابن تيمية.

وأما المسألة الثانية وهي خبر الآحاد[4]، فقد تنازع فيها العلماء، فقال بعضهم: إن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل، وأنكر آخرون ذلك. ففيما يخص علماء الحنابلة فإن غالبيتهم العظمى قالوا: إن خبر الآحاد الصحيح الذي تقبلته الأمة بالقبول يفيد العلم والعمل، وقلة منهم أنكرت ذلك؛ كابن عقيل الذي دعا في كتابه «النصيحة» إلى وجوب طرح أحاديث الصفات لأنها ـ في اعتقاده ـ أخبار آحاد توهم التشبيه وقد ثبت بأدلة العقول نفي التشبيه والتجسيم[5]. وكلامه هذا يوحي بأنه ينكر الأخذ

---

(١) ابن الديبع: تمييز الطيب من الخبيث، حققه عثمان الخشت، الجزائر، دار الهدى (١٩٩١م)، ص٥٥.

(٢) الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ص١٤٤، ١٤٥.

(٣) ضعيف وجعله ابن الجوزي في الموضوعات. نفس المصدر ص٢٧٢.

(٤) هو الذي يرويه عدد قليل من الناس، واحد فأكثر ولم يجمع شروط المتواتر، وهو يفيد العلم النظري المتوقف على النظر والاستدلال. ويقابله الخبر المتواتر، وهو ما رواه عدد كبير من الناس في كل طبقة من طبقات إسناده التي يحكم العقل ـ في العادة ـ باستحالة تواطئهم على الكذب. ومن شروطه كذلك أن ينتهي إلى الحس والمشاهدة؛ كقولهم: سمعنا ورأينا ولمسنا. وهو يفيد العلم الضروري اليقيني، يضطر الإنسان إلى التصديق به تصديقاً جازماً، لذا فهو مقبول ولا حاجة للبحث عن أحوال رواته. محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث ص١٨، ١٩، ٢٠، وابن بدران الدمشقي: نزهة الخاطر ١/ ٢١٠، ٢١١، والعثيمين: المرجع السابق ص٥٤، والشنقيطي: مذكرة أصول الفقه ص١٠٠، ١٠٣.

(٥) ابن قدامة: تحريم النظر ص٣٩.

بأحاديث الآحاد في العقيدة فقط، دون العبادات والمعاملات على طريقة الأشاعرة[١].

وقد تصدى الشيخ الموفّق ابن قدامة للردّ على ابن عقيل، مؤكداً وجوب قبول أخبار الآحاد؛ لأن الذين نقلوها أئمة ثقات عدول متقنون، رووها في الصحاح والمسانيد، لذا فإن عدم قبولها معارض للإجماع، وإذا لم نأخذ برواياتهم في أخبار الصفات وجب ردّ أقوالهم في الشريعة كلها، فيذهب بذلك الدين كلّه. ومن أدلة الأخذ بخبر الآحاد أن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان يعتمد على آحاد الصحابة في إرسال أمرائه وقضاته، وبعثاته إلى الأطراف؛ كما أن الصحابة من بعده عملوا بخبر الآحاد وأجمعوا عليه[٢].

ومنهم الفقيه نصير الدين ابن سنينة السامري (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م) أوّل بعض الصفات وادعى: «أن أخبار الآحاد لا تثبت بها الصفات» فأنكر عليه الحافظ محمد بن الوليد البغدادي الحنبلي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) في خطاب أرسله إليه[٣]. والسامري في طريقته هذه متأثر بالأشاعرة، في عدم الأخذ بأخبار الآحاد في العقائد[٤]. وهذا مسلك لا مبرر له، وينطوي على تناقض بيِّن، فلماذا نقبل أحاديث الآحاد ـ الصحيحة ـ في العبادات والمعاملات ونثق في رواتها، ونرفضها إذا ما تعلقت بالعقائد؟! وليس أمامنا لإزالة هذا التناقض إلا طريقان، إما قبول كل أحاديث الآحاد الصحيحة في الأصول والفروع. وإما رفضها كلية وبذلك ينهار قسم كبير من الدين.

---

(١) ابن العربي: المصدر السابق ٢/ ٢٩٧، ٣٠٢.

(٢) ابن بدران الدمشقي: المرجع السابق ٢/ ٢٢٢، ٢٢٩.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٣٣.

(٤) ابن العربي: المصدر السابق ٢/ ٢٩٧، ٣٠٢.

ويعتقد شيخ الإسلام ابن تيمية أن خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له يفيد العلم اليقيني، عند جماهير أمة الإسلام. وهذا النوع من الأحاديث تصلح لإثبات أصول الديانات عند الحنابلة[1]. وإذا كان يقصد بالأصول أركان الدين كالشهادتين، والصلاة، والصيام، فهذا لا يصح؛ لأنه لا يمكن أن نقبل أخبار الآحاد في ذلك لأن المطلوب شرعاً وعقلاً أن تروى الأركان بالأخبار المتواترة. وردّ ابن تيمية على الفلاسفة المسلمين القائلين بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، مبيناً أن الفلاسفة أنفسهم يعتمدون عليه، وهو عندهم قول الحاد[2]، ويقولون: إن هذه طريقة عقلية يقينية، وعمدتهم في ذلك على الحد ـ التعريف ـ وهو قول الحاد بلا دليل[3]. وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي يحتمل الخطأ والصواب والصدق والكذب. ثم يعيبون على من يعتمد في السمعيات ـ الشرع ـ على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني، زاعمين: «أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم» وهذا يصدق على قولهم في الحد؛ لأنه خبر واحد لا دليل عليه[4].

وأشير هنا إلى أن كبار علماء أهل السُّنَّة قد نصوا على أن خبر الواحد الصحيح الذي تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم والعمل، منهم:

---

(١) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٧٢١، ٧٢٢، والشهاب بن عبد الغني: المسودة في أصول الفقه ص٢٠٥.

(٢) هو الدال والمعرف الذي يحد ويعرف ويدل على مهية الشيء. الجرجاني: المرجع السابق ص٨٣.

(٣) ابن تيميه: الرد على المنطقيين، الهند المطبعة القيمة (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)، ص٣٧، ٣٨.

(٤) نفسه ص٣٨.

الأئمة الأربعة، وداود بن علي الظاهري البغدادي (ت٢٧٠هـ/ ٨٨٣م) والقاضي أبو يعلى الفراء البغدادي الحنبلي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، وأبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، وأبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م)[١]. وخالفهم المعتزلة والجهمية، والشيعة والخوارج، وبعض الأصوليين والفقهاء من أهل السُّنَّة؛ كإمام الحرمين الجويني، وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي والمتكلم أبي الوفاء ابن عقيل.

وتعقيباً على ما ذكرناه أقول: إنه ليس من الصواب أن يقال: إن خبر الآحاد لا يفيد العلم والعمل مطلقاً وإنما يقال: هو حسب الدليل الدال عليه، فيخضع إسناده ومتنه للنقد والتحقيق، فإذا صحّ قبلناه، وبذلك يوجب العلم والعمل. وإذا لم يصح رفضناه. والذين لم يأخذوا به هم على خطأ؛ لأن حياة البشر تقوم في معظمها عليه، وليس لهم غنى عنه. ولأن نصوصاً كثيرة من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية تثبت الأخذ به[٢]، منها: أنه عليه الصلاة والسلام، كان يرسل الآحاد من أصحابه في مهام مختلفة، ويثق فيهم ويقبل أخبارهم[٣]. وكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦] فأمرنا بالتَّبيُّن والتثبت لكي نقبل خبر الواحد الفاسق، ولم يأمرنا برفض خبره مطلقاً مع فسقه، فما بالك بخبر الواحد العدل الضابط الثبت الثقة؟

ويستنتج مما أوردناه عن مواقف علماء الحنابلة من قضايا عصرهم الفكرية (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أنه كانت لهم مشاركة فعّالة

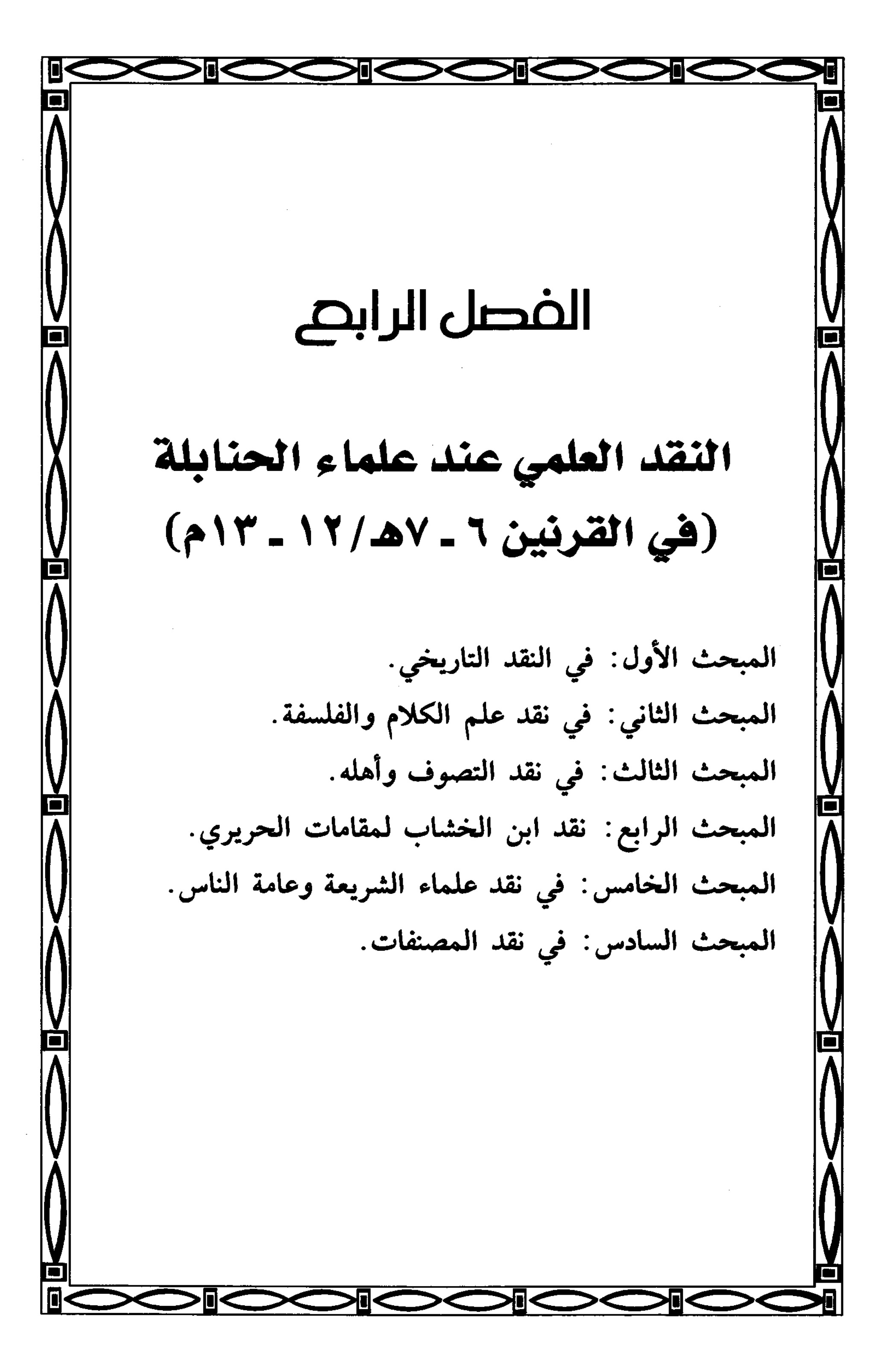
---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٦٦، وابن القيم الجوزيه: المصدر السابق ٢/ ٧١٣، ٧١٥، ٧١٧، ٧٢٢.
(٢) للتوسع في ذلك انظر: ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ٢/ ٧٣٩ وما بعدها.
(٣) انظر: ابن هشام: المصدر السابق ص١٩٩، ٢٠٠.

في دراسة مختلف قضايا علم الكلام وأصول الدين، والفقه والحديث؛ كمسألة معرفة الله، والحكمة والسببية، وخبر الآحاد. وأنهم أخذوا منها مواقف متميّزة ـ سبق ذكرها ـ انطلاقاً من أصول مذهبهم الحنبلي، ما عدا قلّة انحرفت عنه جزئياً بتأثير من مذاهب أخرى. لكنهم ساهموا كلّهم في خدمة مذهبهم، وتفعيل الحركة العلمية الحنبلية، وإثرائها وتفجير طاقات علمائها في البحث والتصنيف والنقد.







الفصل الرابع

النقد العلمي عند علماء الحنابلة
(في القرنين ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

المبحث الأول: في النقد التاريخي.

المبحث الثاني: في نقد علم الكلام والفلسفة.

المبحث الثالث: في نقد التصوف وأهله.

المبحث الرابع: نقد ابن الخشاب لمقامات الحريري.

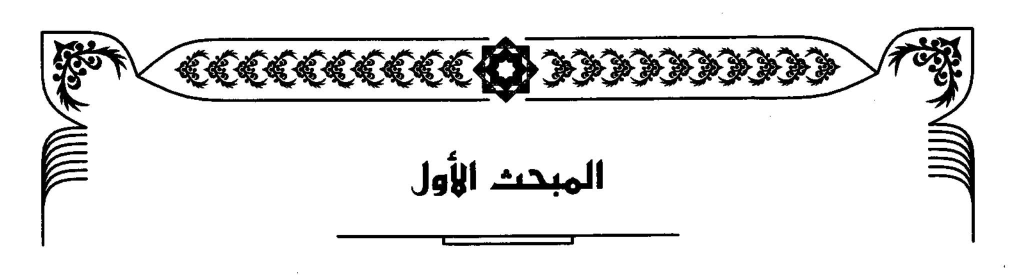
المبحث الخامس: في نقد علماء الشريعة وعامة الناس.

المبحث السادس: في نقد المصنفات.

النقد العلمي عند علماء الحنابلة

(في القرنين ٦ ـ ٧ هـ/١٢ ـ ١٣م)

كانت لكبار علماء الحنابلة في المشرق الإسلامي (خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م) أعمال علمية نقدية كثيرة وهادفة، شملت مختلف مجالات علوم عصرهم ورجالها من جهة؛ وأظهرت مدى حرصهم على العلم واهتمامهم به من جهة أخرى، فما تفاصيل ذلك؟ وهل كان لتراثهم العلمي تأثير كبير على الفكر الإسلامي؟



المبحث الأول

في النقد التاريخي

كان لبعض علماء الحنابلة في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) اطلاع واسع على التاريخ الإسلامي ومعرفة مفصّلة بكثير من فتراته، ولهم فيه كتابات مارسوا من خلالها نقد[١] أخبار تاريخية[٢] بطريقة تثير الإعجاب وتستحق التنويه، في مقدمتهم اثنان هما: المؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي، وشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية.

۞ أولاً: عند المؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م):

حثّ المؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي الفقهاء على معرفة التاريخ؛

---

(١) النقد في الأصل هو ما يعطى من الثمن معجلاً وهو من الذهب والفضة أو من غيرهما. وناقد الدراهم وانتقدها أخرج منها زيفها، وانتقد الشعر وغيره أظهر عيبه. ومعناه في الاصطلاح: هو فنُّ تمييز جيِّدِ الكلامِ من رديئه وصحيحه من فاسده. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابقَ ص٤٢٦، وعلي بن هادية: المرجع السابق ص١٠٨، ١٢٤٣، ونحن في دراستنا هذه نوسع معناه ليشمل التمحيص والتحقيق، والإثراء والردود والتعقيبات.

(٢) تندرج ضمن الأخبار التاريخية كل المرويات، سواء كانت أحاديث نبوية، أو أقوالاً وحوادث عن الصحابة وغيرهم من الناس. والحديث النبوي هو في حقيقته خبر، لذا فإن كل حديث خبر وليس كل خبر حديث. محمد عجاج الخطيب: السُّنَّة قبل التدوين، ط١، القاهرة، مكتبة وهبه، (١٩٦٣م)، ص٢١، ٢٢.

لأنهم يحتاجون إليه في دراستهم الفقهية، وجهلهم به يوقعهم في أخطاء شنيعة، **وضرب على ذلك ثلاثة أمثلة نقدها وبيَّن أنها باطلة مكذوبة:**

* **ففي الأول:** ذكر أن بعض الفقهاء قال: اجتمع الشبلي وشريك القاضي.

وهذا غريب منه، كيف لا يدري بعد ما بين الرجلين من الفارق الزمني؟![1] واجتماعهما من المستحيل؛ لأن القاضي شريك بن عبد الله الكوفي توفي سنة (١٧٧هـ/ ٧٩٣م)، والصوفي أبو بكر الشبلي ولد في سنة (٢٢٧هـ/ ٨٦١م)، فبينهما سبعون سنة فكيف يلتقيان؟!.

* **والمثال الثاني:** مفاده: أن الفقيه أبا المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) روى في كتابه الشامل في الأصول أن طائفة من الثقات المعنيين بالبحث عن البواطن ذكروا خبر اجتماع الصوفي الحسين الحلاج البغدادي (ت٣٠٩هـ/ ٩٢١م) بأبي سعيد الجبائي القرمطي (ت٣٠١هـ/ ٩١٣م) بالأديب عبد الله ابن المقفع، وتواصوا على قلب الدول وإفسادها، واستعطاف قلوب الناس، فاتّجها كل منهم إلى قطر، فحَلَّ الجبائي بالأحساء ببلاد البحرين، وتوغل ابن المقفع في بلاد الترك، وسكن الحلاج بغداد[2].

وهذا الخبر لا يصح؛ لأن الحلاج لم يدرك ابن القفع وبينهما فارق زمني كبير، فابن المقفع مات في سنة (١٤٤هـ/ ٧٦١م)، والحلاج قتل في سنة (٣٠٩هـ/ ٩٢١م)، وأما الجبائي فقد كان معاصراً للحلاج[3].

* **وأما الثالث:** ففيه أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) صنّف كتاب المستظهري للخليفة العباسي المستظهر

(١) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٤٣٨.

(٢) المصدر السابق ص٤٣٩.

(٣) نفسه.

بالله (٤٧٨ ـ ٥١٢هـ/ ١٠٨٥ ـ ١١١٨م) في الرد على الباطنية، ومما ذكره فيه أن الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك (٩٦ ـ ٩٩هـ/ ٧١٤ ـ ٧١٧م) بقي ثلاثة أيام لا يأكل، ثم أفطر على نخالة مطهية من فطور أحد الزهاد، ثم جامع أهله فجاءت له بولده عبد العزيز، ثم لمّا تزوج هذا الأخير ولد له عمر.

وهذا الخبر عند ابن الجوزي هو تخليط قبيح من أبي حامد؛ لأن عمر هو ابن عم سليمان وليس ابن ولده، فما «هذا حديث من يعرف من النقل شيئاً أصلاً»[1]. وبمعنى آخر أن والد عمر هو عبد العزيز بن مروان (ت٨٥هـ/ ٧٠٤م)، ووالد سليمان الخليفة عبد الملك بن مروان[2] (٦٩ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٨ ـ ٧٠٥م)، فسليمان هو ابن عم عمر وليس جدّه.

فيتبين من هذه الأمثلة التي نقدها ابن الجوزي أنه اعتمد في ذلك على المتن لا الإسناد[3]، واستخدم في الروايتين الأولى والثانية الثابت من التاريخ حسب التسلسل الزمني؛ كوسيلة للتحقيق والتمحيص، وبفضله أثبت أنهما باطلتين. وفي الثالث استعان بعلم الأنساب في نقده لها وإظهار زيفها.

*** ومن الأخبار التي حققها كذلك وأثبت بطلانها ثلاثة:**

ـ **أولها**: خبر له إسنادان موجزه: أن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ لما عرج به إلى السماء حدّث الناس بما رأى، فكذّبوه وصدّقه بعضهم، فانقض نجم وقيل كوكب على الأرض، فقال لهم الرسول ﷺ: «انظروا في دار من وقع فهو خليفتي من بعدي» فوجدوه في دار علي بن أبي طالب، فكان هذا هو سبب نزول سورة النجم.

---

(١) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٤٣٩، والمنتظم ٩/ ١٧٠.

(٢) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ١/ ٣٤٨، ٣٩٨، ٢/ ٥ (ط د).

(٣) يبدو أنه لم يكن لهذه الأخبار أسانيد؛ لأن ابن الجوزي لم يذكرها.

وهذه الرواية ذكر في إسنادها محمد بن السائب الكلبي (ت١٤٦هـ/ ٧٦٣م)، ومحمد بن مروان السدي (ت١٨٩هـ/ ٨٠٤م)، والصحابي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (ت٧٠هـ/ ٦٨٩م) وغيرهم.

وفي الإسناد الثاني: ثوبان بن إبراهيم، وأبو قضاعة ربيعة بن محمد، وأبو بكر العطار، وسليمان بن أحمد المصري، ثم الصحابي أنس بن مالك رضي الله عنه (٩٣هـ/ ٧١١م).

ففي الإسناد الأول ظلمات، منها: محمد بن السائب الكلبي، لا يحل الاحتجاج به، وعبد الله بن عباس لا يسمح له عمره بمشاهدة الحدث وروايته؛ لأنه كان ابن سنتين. وفي الإسناد الثاني ثوبان بن إبراهيم وهو ضعيف، وأبو قضاعة منكر الحديث، وأبو بكر العطار وسليمان ابن أحمد مجهولان، وأنس بن مالك لم يعرف النبيّ - عليه الصلاة والسلام - إلا في المدينة، وحادثة المعراج وقعت قبل الهجرة بسنة.

ثم تعجب ابن الجوزي من غفلة واضع هذا «كيف رتّب ما لا يصلح في العقول من أن النجم يقع في دار ويثبت إلى أن يرى»[(١)]. ولو سقط نجم بمكة لدمرها وما حولها، فإنه عندما سقط مذنب[(٢)] على منطقة سبيريا في سنة (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م) أحدث انفجاراً هائلاً سمع من مسافة ١٠٠٠ كلم، وأطاح بمساحات من الغابات قدرت بـ: ٢٠٠٠ كلم والتهمتها النيران[(٣)].

---

(١) ابن الجوزي: الموضوعات في الأحاديث المرفوعات، حققه عبد الرحمٰن محمد عثمان، ط١، المدينة المنورة، المكتبة السلفية (١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ١/ ٣٧٤.

(٢) هو مادة غازية شديدة الانفجار، عند احتكاكها بالغلاف الغازي. عبد المحسن صالح: قزم يقترب ومذنبات تندفع، وحياة تنقرض، مجلة الدوحة، عدد فبراير (١٩٨٥م)، ص٥٥، ٥٧، ٥٨.

(٣) نفس المرجع ص٥٦.

فابن الجوزي في نقده لهذا الخبر ركز **أولاً**: على الإسناد، فبيّن أنه مليء بالمجروحين المطعون فيهم، ثم اعتمد **ثانياً** على الثابت من التاريخ في معرفة عمر الصحابي ابن عباس، وفي تحديد فترة التقاء أنس بن مالك بالرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ. ثم اعتمد **ثالثاً** على العقل العلمي لا الأسطوري، في إنكار أن يقع نجم على دار ويبقى هو والدار حتى يراهما الناس.

ـ **والخبر الثاني**: مفاده أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «عبدت الله عز وجل مع رسول الله ﷺ قبل أن يعبده رجل من هذه الأمة خمس سنين أو سبع»، وهذا الرواية عند ابن الجوزي باطلة؛ لأن إسلام خديجة، وأبي بكر الصديق، وزيد بن حارثة رضي الله عنهم كان منذ الأيام الأولى للدعوة الإسلامية[١].

ـ **والثالث**: مفاده أن الصحابي أبا ذر الغفاري دخل على الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنهما وعنده كعب الأحبار[٢]، فقال الخليفة: يا كعب إن عبد الرحمٰن بن عوف مات وترك مالاً فما ترى فيه؟ فقال: إن كان يصل فيه حق الله تعالى، فلا بأس به. فرفع أبو ذر عصاه وضرب بها كعباً، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما أحب لو أن لي هذا الجبل أنفقه ويتقبل مني، وأذر منه ست أواقٍ**»، ثم قال لعثمان: أنشدتك الله يا عثمان، أسمعت هذا ـ قالها ثلاث مرات ـ قال: بلى[٣].

وهذا خبر لا يصح وضعه الجهال، لأن في إسناده المحدّث عبد الله بن لهيعة (ت١٧٤هـ/ ٨٩٠م)، وهو مطعون فيه ولا يحتج بحديثه.

---

(١) ابن الجوزي: المصدر السابق ١/ ٣٤٢.

(٢) كان يهودياً من بلاد اليمن، ثم أسلم في زمن الخليفة أبي بكر الصديق، وتوفي في سنة (٣٥هـ). ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ١/ ٢٠١، (ط د).

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٠٣، ٢٠٤.

ولأن أبا ذر الغفاري توفي سنة (خمس وعشرين للهجرة/ ٦٤٥م) قبل وفاة عبد الرحمٰن بن عوف (ت٣٢هـ/ ٦٢٥م) بسبع سنين، فكيف يقال: إن أبا ذر كان حياً عند وفاة ابن عوف؟! ثم تساءل ابن الجوزي ـ عن سبب الخوف على ابن عوف ـ ألم يبح الشرع جمع الأموال عن طريق الحلال؟ أليس من قلّة الفقه والفهم أن يقال: الشرع يأمر بجمع الأموال ثم يعاقب عليه؟! ولماذا يخص ذلك عبد الرحمٰن بن عوف دون غيره؟! ألم يسر سيرة إخوانه من الصحابة؟ وأليس من المعروف أن كثيراً من الصحابة، جمعوا أموالاً معتبرة وتركوها بعدهم؛ كطلحة، والزبير، وابن مسعود ﷺ ولم ينكر عليهم أحد؟[1].

* **فيستنتج** من نقد ابن الجوزي لهذا الخبر، أنه كان يتمتع بعقلية المؤرخ المحدّث الناقد، فبيَّن أن في إسناده من لا يحتج به، وأن متنه يتعارض مع الثابت من التاريخ، ومع الشرع الحكيم والعقل الصريح مما يثبت أنه كان صاحب منهج علمي لنقد الأخبار، وإن لم يلتزم به في كل الروايات. فمن ذلك أنه عاب الصوفية في مصادقتهم للأمراء تعظيماً لهم، ومفارقتهم للفقراء تكبراً عليهم؛ ثم استدل عليهم بقول نسبه لعيسى عليه السلام يقول فيه: «يا بني إسرائيل ما لكم تأتوني وعليكم ثياب الرهبان، وقلوبكم قلوب الذئاب الضواري؟ البسوا لباس الملوك وألينوا قلوبكم بالخشية»[2]. فهو هنا قد احتج على الصوفية بخبر من الإسرائيليات لا إسناد له، وهذا لا يليق به كمحدّث ومؤرخ ناقد.

ثانياً: عند تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م):

للشيخ تقي الدين ابن تيمية معرفة واسعة بالتاريخ والسير[3]، وله

---

(١) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) نفس المصدر ص٢١٢.

(٣) ابن ناصر الدين: الرد الوافر ص٣٣.

كتابات تناول فيها موضوعات تاريخية ذات أهمية بالغة، وله فيها تحليلات عميقة، ونظرات صائبة، وتحقيقات رائدة موفقة، نجد بعضها في كتابيه «الخلافة والملك»[1]، و«منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»[2].

فمن ذلك: أنه كثيراً ما اعتمد في بحوثه ومناظراته على التاريخ، في تقرير مسائل علمية لها جذور تاريخية. فقد لجأ إليه عندما تكلم عن ظهور المتكلمين والصوفية وأهل الرأي، وبيَّن أن جمهور المتكلمين والصوفية أصلهم من البصرة، وأن غالبية أصحاب الرأي والشيعة من الكوفة[3].

وعندما تناول مسألة الصفات بين المثبتين والنفاة، أكد أن الثابت عن النبيّ ﷺ وصحابته والتابعين إثباتها لا نفيها، وأن التاريخ شاهد على ذلك، وأنه لا يمكن لأحد أن ينقل «نقلاً صحيحاً عن أحدهم، بما يوافق قول النفاة، بل المنقول المستفيض عنهم، يوافق أهل الإثبات» ومن نقل عنهم خلاف ذلك فهو خاطئ. ثم ذكر نبذة تاريخية عن ظهور القول بنفي الصفات عند الجهمية[4].

وله نظرات نقدية فاحصة في موضوعات تاريخية شتى، منها: أن المصنفين في التواريخ كتبوا كل ما وصلهم، من صحيح الأخبار وسقيمها، وفيما يروونه كثير من الكذب، وقلَّ أن يسلم لهم نقل من الزيادة والنقصان[5]. لذا فإن أولي الأبصار لا يعتمدون عليهم فيما

---

(١) انظر مثلاً: ص٥٩ وما بعدها.

(٢) ستمر منه أمثلة فيما يأتي.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/٣٥٨.

(٤) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، بهامش منهاج السُّنَّة ٤/١٩.

(٥) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٣/١٩٦، و٤/١١، ١٢.

يقولونه، وإنما يعتمدون على ما كتبه المتخصصون في المنقولات المتفق على صحتها؛ كالصِّحاح، والسنن، والمسانيد[1].

ومنها: أن مؤسس[2] الطائفة الشيعية لم يكن قصده الدين وإنما كان غرضه إفساده، وأصل فكرتهم ـ أي: الشيعة ـ مبنيّة على الكذب على النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ وإنكار أحاديثه الصحيحة، لذا فهم أكذب فرق الأمة، ولا يكاد يوثق برواية أحد من شيوخهم، لكثرة الكذب فيهم، مما جعل أهل الصحيح يعرضون عنهم. فلا يروي البخاري ومسلم أحاديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلا عن أهل بيته كالحسن والحسين، أو عن أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فإن هؤلاء صادقون فيما يروونه عن علي، لذا أخرج أصحاب الصحيح حديثهم[3].

والشيعة عند ابن تيمية ليس لهم نقل صحيح، ولا عقل صريح، فهم يصدقون بالمنقولات المعروفة بالاضطرار أنها باطلة، ويكذبون بالأخبار المتواترة الصحيحة، ويعتمدون في رواياتهم على التقليد، دون تمييز بين المؤرخ المعروف بالكذب أو الغلط، أو الجهل بما ينقل، وبين المؤرخ العدل الحفظ المشهور بالعلم والأثر[4]. وعمدتهم في المنقولات تواريخ منقطعة الأسانيد، كثير منها من وضع الكذابين؛ كأبي مخنف لوط (ت١٥٧هـ/ ٧٧٣م)، وهشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت٢٠٤هـ/ ٨١٩م). وليس لهم أسانيد متصلة صحيحة قط، وكل إسناد متصل عندهم إلا وفيه من هو معروف بالكذب وكثرة الغلط. فهم كاليهود والنصارى ليس لهم إسناد، وكتبهم في الرجال ليست ككتب الرجال عند أهل

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ٢٤٣.
(٢) لم يعينه لكنه يقصد ـ على يقصد على ما يبدو ـ عبد الله بن سبأ وأصحابه.
(٣) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ص٥٤، ٥٥.
(٤) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ١/ ٣، ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٣٣.

السُّنَّة، لكي ننظر فيها وفي عدالة رجالها[1]. وبسبب فرط جهلهم وهواهم فإنهم يقلبون الحقائق التاريخية وينكرونها، ويثبتون محلها أخباراً مكذوبة يصدقونها[2].

وللشيخ تقي الدين ابن تيمية، نظرات نقدية في تفسير بعض حوادث التاريخ الإسلامي، منها: أن من أسباب سقوط الدولة الأموية ظهور البدع المخالفة للدين؛ كإنكار الجعد بن درهم (ت١٢٤هـ/ ٨٣٨م) للصفات الإلٰهية، وزعمه أن الله لم يتخذ إبراهيم عليه السلام خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، فأوجب هذا السبب ـ مع غيره من الأسباب ـ إدبار الدولة الأموية وانقراضها[3]. وذكر أنه عندما ظهر النفاق والرفض والزندقة في مصر والشام على يد الفاطميين الملاحدة الباطنية ـ على حد قوله ـ كان ذلك من العوامل التي ساعدت الصليبيين، على احتلال ساحل الشام وبيت المقدس. لكن عندما رفع كل من نور الدين محمود (ت٥٦٩هـ/ ١١٧٣م)، وصلاح الدين الأيوبي (ت٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) راية الإسلام والجهاد طهرا البلاد من النصارى ونصرهما الله عليهم، فكان الإيمان والجهاد عن الدين سبباً لخير الدنيا والآخرة[4]. كما أن من أسباب دخول المغول إلى بلاد المسلمين وإفسادهم فيها، ظهور الإلحاد والنفاق والبدع بين المسلمين في المشرق الإسلامي[5].

ويلاحظ على ابن تيمية ـ في تفسيره لهذه الحوادث ـ أنه يقر بتعدد عواملها وتداخلها فيما بينها، لكنه يرى أن انحراف المسلمين عن الدين،

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ١/ ١٣، و٢/ ١١٦، و٤/ ١١.
(٢) نفس المصدر ٣/ ١٥٩، وخلاف الأمة ص١٢٢.
(٣) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ص١١٨، ٢٠٣.
(٤) نفس المصدر ص١٩٩.
(٥) نفس المصدر ص١٧٩.

كان من بين أهم أسباب ما حل بهم مِنْ ويلات وانكسارات، كما أن عودتهم إليه هو طريق نصرهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة. وقوله هذا صحيح يشهد له التاريخ قديماً وحديثاً، وفي القرآن الكريم تأكيد على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، و﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤].

وانتقد ابن تيمية، المصنفين في الملل والنحل، والفقه، في كثرة غلطهم، فيما يخص الروايات التاريخية التي يذكرونها في مؤلفاتهم بلا إسناد ولا تحرير خلاف، وعلماء الحديث أحسن منهم، فإن خطأهم قليل بالمقارنة إلى هؤلاء، وإن كان بعضهم يكثر من رواية الموضوعات في فضائل الأعمال(١). ثم أشار إلى أن المتكلمين الجهمية ينسبون لكبار علماء المسلمين؛ كالأئمة الأربعة أقوالاً في العقائد لم يقولوها، فإذا طولبوا بالنقل الصحيح تبيّن كذبهم(٢). وذكر أن المتكلم أبا الفتح الشهرستاني (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) أورد في كتابه «الملل والنحل» روايات باطلة؛ لأنه نقلها عن كتب المقالات، وهي تضم أكاذيب من جنس ما في التواريخ؛ وهو ليس له خبرة بالحديث وآثار الصحابة والتابعين. لذا لم ينقل مذهبهم في كتابه «الملل والنحل»؛ وهو وإن لم يتعمد الكذب عليهم، فإنه نقل عمن يتعمد الكذب، من ذلك أنه روي أن الأنصار اتفقوا يوم السقيفة على تقديم الصحابي سعد بن عبادة، وهذا غير صحيح باتفاق أهل المعرفة بالنقل. وأخذ عليه كذلك إظهار ميله للشيعة، إما بباطنه وإما مداهنة لهم؛ لأنه صنّف كتابه «الملل والنحل» لرئيس من رؤسائهم، كانت له ولاية ديوانية استعطفه به(٣).

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٣/ ٢٠٧، ٤/ ١٠.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٣/ ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٦.

واشتد ابن تيمية في انتقاد المؤرخ أبي المظفر السبط ابن الجوزي الحنبلي ثم الحنفي الدمشقي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م)؛ لأنه يذكر في مصنفاته الغث والسمين، ويحتج بأحاديث ضعيفة وموضوعة، ويتعمد تزييف الأخبار، ويؤلّف الكتب حسب مقاصد الناس وأغراضه منهم؛ فيكتب للشيعة ما يناسبهم ليعوضوه، ويصنّف لملوك الحنفية طمعاً فيما عندهم[١].

وفيما يخص منهج نقد الأخبار عند ابن تيمية، فإنه يرى أن المرجع في ذلك هو علم مصطلح الحديث، فكما أننا نرجع في النحو واللغة والطب، إلى النحويين واللغويين والأطباء، فكذلك نرجع إلى علماء الحديث المختصين في نقد المنقولات، وهم «من أعظم الناس صدقاً وأمانة، وخبرة فيما يذكرونه من الجرح والتعديل»، وإن كان بعضهم أعلم وأعدل من بعض[٢]. وعلم الإسناد والرواية عند ابن تيمية هو طريق إلى الدراية، خصّ به الله تعالى أهل السُّنَّة دون غيرهم من المبتدعة والكفار، الذين لا أسانيد لهم في منقولاتهم[٣].

ويرى ابن تيمية أنه إذا ما تعارضت الروايات المرسلة[٤] والمنقطعة[٥]، مع الكتاب والسُّنَّة والأخبار المتواترة، ترد ولا تقبل؛ لأن اليقين لا يزول بالشك[٦]. ولا بد للمنقولات من أسانيد لكي يبحث

---

(١) ابن تيمية: المصدر نفسه ٢/ ١٣٣.

(٢) نفس المصدر ٢/ ١٣٣.

(٣) نفس المصدر ٤/ ٢٢٠.

(٤) الرواية المرسلة هي التي سقط منها الصحابي. محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث ص٧٠.

(٥) الرواية المنقطعة هي التي في إسنادها انقطاع في أي مكان كان من الإسناد. نفس المصدر ص٧٦.

(٦) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٣/ ٢٠٩.

فيها، أهي صحيحة، أم ضعيفة، أم موضوعة، وبفضلها يميز الجهابذة[1] النقاد بين الصدق والكذب، وبين الصحيح والسقيم، وبين المعوج والقويم. ولا يسوغ الاحتجاج بالأخبار إلا بعد قيام الدليل على ثبوتها، وإلا فيمكن لأي إنسان أن يقول ما شاء[2]؛ ويجب أن تكون ثابتة معروفة عمن نقلت حتى تصل إلينا، فإذا لم يكن لها كتاب متقدم، ولا لها إسناد معروف فهي كذب، فإذا ما صنّف إنسان كتاباً ذكر فيه خطباً للنبيّ ﷺ وصحابته، ولم يروها أحد قبله بإسناد معروف، علمنا أنها قطعاً مكذوبة[3]. كما أنه يجب أن يكون الكلام في الناس وانتقادهم، بعلم وعدل، لا بجهل وظلم[4]. وهذا يعني: ضرورة الالتزام بالموضوعية والبعد عن الذاتية، في النقد التاريخي، الذي يجب أن يكون الباحث فيه يتمتع بالكفاءة العلمية، والنزاهة والحياد.

وقد أشار ابن تيمية إلى طرق تستخدم في النقد التاريخي، وطبّقها بنفسه على بعض الأخبار، أبان من خلالها عن مقدرة فائقة في النقد والتمحيص، وهي ـ أي: طرق النقد ـ عنده متنوعة وليست محصورة في منهج علماء الحديث[5]. ولما كان منهجهم صعباً أعرض عنه كثير من المتكلمين والنظار، وعدلوا عن معرفة المنقولات بالإسناد وأحوال الرجال، وسلكوا سبيلاً[6] آخر[7]. لذا فعلى الذي تعذر عليه تمييز

---

(١) الجهبذ هو الناقد العارف بتمييز الجيد من الرديء. علي بن هادية: المرجع السابق ص٢١٦.

(٢) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ٢٢٠، ومجموع الفتاوى ١/ ٣، ٩.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٤/ ٢٤.

(٤) نفس المصدر ٢/ ١٩٠.

(٥) نفس المصدر ٤/ ١١٥، ١١٦، ١٢٢.

(٦) لم يوضحه.

(٧) نفس المصدر ٤/ ١٢٠.

الصحيح من السقيم من جهة الإسناد، فيمكنه تمييزها بالاحتكام إلى الكتاب والسُّنَّة والمعقول، وإلى المعلوم من المتواتر، وإلى العادات وسنن الله في خلقه[1].

ومن الروايات المتواترة: أن مسيلمة الكذاب ادعى النبوة، وأن أبا بكر الصديق صلّى بالناس مدة مرض الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ. وأن المعراج حدث بمكة المكرمة؛ فإذا روى جاهل نقيض ذلك، علم أنه مفتر وما قاله كذب[2].

ومنها: أن انفراد الواحد والاثنين بخبر يعلم أنه لو حدث بالفعل لنقله جمع غفير من الناس، دليل على أن الخبر باطل؛ لأن العادة تمنع من كتمان ما تتوافر همم الناس ودواعيهم على نقله وإشاعته[3]. ومثاله كمن يخرج من صلاة الجمعة ويخبر بحادثة كبيرة وقعت في الجامع؛ كسقوط الخطيب أو قتله، وإمساك أقوام بداخله، ولا يخبر بهذا إلا هو. أو كالذي يدعي وجود مدينة عظيمة كبغداد ولا يسمع الناس بها[4].

ويرى ابن تيمية أنه «باعتبار العقل وقياسه وضربه للأمثال يعلم كذب ما ينقل من الأمور التي مضت سُنَّة الله بظهورها وانتشارها لو كانت موجودة. كما يعلم صدق ما مضت سُنَّة الله في عباده، أنهم لا يتواطؤون فيه على الكذب من الأمور المتواترة، والمنقولات المستفيضة»؛ لأن الله تعالى قد جبل جماهير الأمم على الصدق والبيان في المتواترات، دون الكتمان والكذب، كما جبلها على الأكل والشرب واللباس؛ والنفس تصدق إذا لم يكن لها في الكذب غرض راجح، وتخبر بالأمور المتواترة

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ١٢٠، ١٢١، وخلاف الأمة ص١١٨، ١١٩.

(٢) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٤/ ١١٧، ١١٨.

(٣) نفس المصدر ٤/ ١١٩، وخلاف الأمة ص١١٨.

(٤) نفس المصدر ٤/ ١١٩، ونفسه ص١١٨.

ولا تكتمها. والمتواترات يعلم أن الناس لم يتواطؤوا على الكذب فيها، وأنهم في الأخبار الشاذة لم يتواطؤوا على كتمانها[1].

فيتبين **من هذه الطرق** التي ذكرها ابن تيمية ـ لتحقيق الأخبار ـ، أنه لجأ إلى بعض السنن الطبيعية التي تتحكم في النفس والعمران البشري، مستعيناً بالعقل وقياسه وضربه للأمثال، ليتخذ من الكلّ وسيلة للنقد والتمحيص.

وقد أخضع ابن تيمية كثيراً من الأخبار التاريخية للتحقيق، مستخدماً مختلف طرق نقد الخبر التي سبق ذكرها:

* **فمن ذلك**: ما يدعيه بعض الناس من أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الأنعام: ٥٢]، و﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الكهف: ٢٨]، نزل في الصحابة الذين أسكنهم النبيّ ـ عليه الصلاة السلام ـ صفة مسجده بالمدينة. وهذا عند ابن تيمية غير صحيح؛ لأن الآيتين توجدان في سورتي الأنعام والكهف، وهما مكيتان بالاتفاق، والصفة وجدت في المدينة[2].

* **ومنها**: حديث: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، هذا حديث موضوع وإن رواه الترمذي؛ لأن سائر طرقه لا تصح ومتنه باطل، ويسد كل طرق العلم إلا طريق علي، ولا يجوز ـ باتفاق المسلمين ـ أن يكون مُبَلِّغ العلم عن الرسول واحد، بل يجب أن يكون المبلغون عنه أهل التواتر الذين يحصل بهم العلم بخبرهم للغائب، وخبر الواحد لا يفيد العلم[3]

---

(١) ابن تيمية: خلاف الأمة ص١١٩.

(٢) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٤/١١٥، ١١٦.

(٣) هو هنا لا ينكر إفادة خبر الواحد للعلم والعمل، كما سبق ذكره، وإنما هو هنا أراد أن يقول: إن خبر الواحد لا يوصل إلى العلم بالمتواترات الأساسية للدين كالقرآن، والصلاة؛ لأن هذه من أركان الدين يجب أن تنقل بالتواتر لا بخبر الآحاد.

بالقرآن والسُّنَّة المتواترة[1]. كما أن الثابت من التاريخ ينقض الدعوى من أساسها، إذ من المعروف أن المسلمين في جميع الأقطار بلغهم العلم عن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ من غير علي بن أبي طالب، وإنما بلغهم على يد صحابة آخرين، كما في المدينة ومكة والشام، والبصرة، وحتى في الكوفة التي كثر فيها علمه، فإن أهلها تعلموا القرآن والسُّنَّة في عهد الصديق وعمر وعثمان رضي الله عنهم قبل أن يأتيهم علي رضي الله عنه[2].

وأما ما يرد من روايات تطعن في أبي بكر الصديق وخلافته، فهي في نظر ابن تيمية أخبار آحاد شاذة تناقض الروايات المتواترة عن عدله واستقامته؛ لذا فهي لا تصح، ومما يدل على بطلانها كذلك: أن المتدبر بالعقل في خلافته، يتبين له أن الصحابة لم يقدّموه لغرض دنيوي؛ لأنه ليس لهم فيه ذلك، كما أن قبيلته بني تميم هي من أضعف القبائل، ليس لها القوة لتأثر في بيعته، مما يؤكد أن الصحابة قدّموه؛ لأنه أفضل منهم، وسيدهم، وأحبهم إلى الله ورسوله؛ لأن الإسلام يقدم الناس بالتقوى لا بالنسب، والصِدّيق كان أتقاهم[3]. ولو كان علي أحق بالخلافة وأبو بكر ظلمه وأخذها منه كما يدعي الشيعة، فإن العقل والعادة والشريعة توجب أن يكون الناس والصحابة مع علي ولما بايعوا الصدِّيق، ولا سيما أن النفوس تنفر من مبايعة من «ليس من بيت الولاية، أعظم من نفرتها من أهل البيت المطاع؛ فالدواعي لعلي من كل وجه كانت أعظم وأكثر، لو كان أحق بها، وهي من أبي بكر من كل وجه كانت أبعد، لو كان ظالماً»[4].

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/١٣٨، ١٣٩.

(٢) نفسه ٤/١٣٩.

(٣) نفسه ٤/١٢٣.

(٤) نفسه ٤/١٢٤.

وزيادة على ما قاله ابن تيمية، فإنه لو نص الشرع على الخلافة لعلي بعد الرسول ﷺ لما حدث حولها خلاف، ولما قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، ولما تولاها الصدِّيق؛ وإنما سيتولاها علي والناس كلّهم معه، ولا يحتاج إلى المطالبة بها، وحتى ولو افترضنا أنها أخذت منه، فإنه لن يسكت عنها وسيطالب بها، وجماهير المسلمين معه، لكن كلّ ذلك لم يحدث، مما يدل على أن الخلافة لم تكن لعلي رضي الله عنه.

* **ومنها**: رواية يُزعم فيها أن جماعة من الأعراب قَدِموا إلى المدينة المنورة، فأرسل إليهم الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ٧٠٠ مقاتل بقيادة أبي بكر الصدّيق، فلما وصل إليهم قالوا له: أرجع نحن في جمع كبير فعاد من حيث أتى، ثم بعث النبيّ عمر بن الخطاب، فقيل له ما قيل للصدِّيق، فرجع إلى الرسول ﷺ الذي أرسل في الأخير علياً فقاتلهم وهزمهم، في موقعة عرفت بغزوة السلسلة، وأنزل الله تعالى في ذلك قرآناً، أقسم فيه بعلي في قوله: ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢﴾ [العاديات: ١، ٢][1].

وهذه الرواية باطلة في نظر ابن تيمية من عدة وجوه:

أولها: أنه ليس لها إسناد يحقق فيه، وليس لها ذكر في كتب الحديث والمغازي والسير.

وثانياً: هذه الغزوة ـ أي: السلسلة ـ ليست هي سرية ذات السلاسل التي حدثت بالقرب من الشام بقيادة عمرو بن العاص وأبي عبيدة بن الجراح.

وثالثاً: أنه يمتنع عادة وشرعاً أن يكون للنبيّ ﷺ غزاة تجري فيها مثل هذه الأمور، ولا ينقلها أحد من أهل العلم بذلك، وكيف ينصح

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ١٧٣.

الكفار المسلمين بالرجوع مرتين بحجة أنهم في قلة وهم في كثرة؟ و«معلوم أن هذا خلاف عادة الكفار المحاربين».

ورابعاً: إنه من الثابت في التاريخ أن أبا بكر وعمر بن الخطاب لم ينهزما قط في أية معركة خاضاها. وأنه لم يقصد أحد المدينة المنورة، إلا في غزوتي الخندق وأُحد، ولم يقربها أحد من العدو للقتال إلا في هاتين الغزوتين[1].

وأقول: فهل يعقل أن ينصح الكفار المسلمين بالرجوع وهم أحرص الناس على قتلهم، وجاؤوا إلى المدينة لقتلهم؟! وكيف يفوتون الفرصة على أنفسهم لقتل المسلمين وفيهم الصدّيق وعمر، ثم ينتظرون جيشاً آخر فيه علي، ربما ينتصر عليهم؟! وواضح من هذه الرواية أنها مسرحية مكشوفة مختلقة، لم يتقن مخرجها أدوارها؛ لأن همّه الوحيد منها: هو الوصول إلى القول بأن الله ﷻ أنزل قرآناً في علي وأقسم به لشجاعته وفضله، ولم يكن همّه الخبر في ذاته، من حيث معقوليته، واتفاقه مع الثابت من التاريخ.

* **ومنها: خبر**[2] **مفاده**: أنه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤] فجمع النبيّ ﷺ بني عبد المطلب فكانوا أربعين رجلاً وامرأتين، فقدّم لهم طعاماً وأبلغهم الدعوة ثم أخبرهم أن علي بن أبي طالب هو وصيه، ووزيره، ووارثه، وخليفته من بعده[3].

وهذه الرواية عند ابن تيمية مكذوبة؛ لأنها ليست مذكورة في

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١٧٤.

(٢) يلاحظ أن معظم الروايات التي ذكرناه لها علاقة بالشيعة، والسبب في ذلك هو أن ابن تيمية مارس النقد التاريخي في صدد رده على الشيعة في كتابه منهاج السُنَّة.

(٣) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ٨٠.

الصَّحاح، ولا في المسانيد والسنن والمغازي. كما أن في إسنادها المتروك والكذاب والضعيف؛ كعبد الله بن عبد القدوس، وأبي مريم بن عبد الغفار الكوفي. ولأن علم الأنساب والإحصاء يبطلانها، فبني عبد المطلب عندما نزلت تلك الآية لم يبلغوا أربعين رجلاً، وقد أحصاهم ابن تيمية ـ صغاراً وكباراً ـ فلم يصل مجموعهم عشرين نفساً، فأين الأربعون رجلاً[1]؟! وهذه خطوة بارعة ـ من ابن تيمية ـ في النقد التاريخي، تستحق الإعجاب والتنويه، بلجوئه إلى علمي الأنساب والإحصاء، لتمحيص رواية مزعومة، أثبت تهافتها بالأرقام.

* **وأما فيما يخص ما روي عن مقتل الحسين بن علي** رضي الله عنهما من أنه يوم مقتله أمطرت السماء دماً، وما رفع حجر في الدنيا إلا وجد تحته دم. وظهرت في السماء حمرة ثم اختفت بعد ذلك كلية[2].

فيرى ابن تيمية أن هذه أخبار غير صحيحة، وأنكر كون السماء أمطرت دماً؛ لأن هذا الأمر لم يقع في قتل أحد، فكيف يقع له فقط؟ كما أن الادعاء بظهور الحمرة في السماء واختفائها نهائياً فهو من الترهات[3]؛ لأن الحمرة ما تزال ولم تختف نهائياً، وسبب طبيعي من جهة الشمس فهي بمنزلة الشفق[4]. والقول بأنه ما رفع حجر في الدنيا إلا ووجد تحته دم فهو أيضاً كذب بيِّن[5].

---

(١) ابن تيمية: المصدر نفسه ٤/ ٨٠.
(٢) ابن تيمية: المصدر السابق ٢/ ٢٤٩، ٢٥٠.
(٣) الترهة: هي الباطل، وأصلها فارسي معرب. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص٥٧.
(٤) الشفق: هو حمرة تظهر في الأفق وقت غروب الشمس. علي بن هادية: المرجع السابق ص٥٢٧.
(٥) ابن تيمية: المصدر السابق ٢/ ٢٤٩، ٢٥٠.

وابن تيمية في نقده لهذه الأخبار عن مقتل الحسين، قد احتكم إلى العادة، والسنن التي تسير عليها الظواهر الطبيعية.

* **وبالنسبة للرواية التي تقول**: إنه لما عرج بالنبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ إلى السماء وكذّبه معظم قومه انقض نجم ـ وقيل: كوكب ـ على مكة، فقال الرسول: «انظروا في دار من وقع فهو خليفتي من بعدي» فوجدوه في دار علي بن أبي طالب، فأنزل الله سورة النجم. فإن ابن تيمية ـ زيادة على ما ذكره ابن الجوزي ـ أشار إلى أنه لا أحد من المفسرين قال: إن سورة النجم نزلت بسبب انقضاض نجم على دار أحد بمكة. كما أن التاريخ الثابت المعروف لم يحدثنا قط عن كوكب سقط على مكة، ولا على المدينة، وغيرهما من المدن. وسقوط كوكب على الأرض ليس هو من جنس الخوارق المعروفة. ولا يروي هذا الخبر إلا أوقح الناس وأجرأهم على الكذب وأقلهم حياء، ولا «يروج إلا على من هو أجهل الناس وأقلّهم معرفة وعلماً»[1].

* **ونقد الشيخ تقي الدين ابن تيمية طائفة من الروايات، ولم يقبلها محتكماً في رده لها إلى الثابت من التاريخ.**

منها خبر يقول: إن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ دعا لعلي بن أبي طالب بقوله: «اللَّهُمَّ أخذل من خذله وانصر من نصره» فيرى أن مما يبيّن بطلانه أن الذين قاتلوا علياً لم يخذلوا، وكان النصر في النهاية حليفهم؛ وأن الذين كانوا معه خذلوا ولم ينصروا[2]. ومنها رواية تدعي: أن قبر علي بن أبي طالب يوجد بمدينة النجف[3].

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ١٩.

(٢) نفس المصدر ٤/ ١٧.

(٣) تقع إلى الجنوب من الكوفة، والمدينتان تقعان إلى الجنوب الغربي من بغداد. أطلس العالم الصحيح ص٥٦. عبد المنعم ماجد: الأطلس التاريخي، الخريطة رقم (٨).

لكن ابن تيمية أكد أن المعروف من التاريخ أن علياً دفن بقصر الإمارة بالكوفة، وعمي قبره لكي لا تنبشه الخوارج؛ وبعد أكثر من ٣٠٠ سنة قيل: أن قبره بالنجف، مكان قبر الصحابي المغيرة بن شعبة[١] (ت٥٠هـ/ ٦٧٠م). ومما يدعم قوله أن المؤرخ ابن كثير ذكر أن غالبية المؤرخين قالوا: إن قبر الإمام علي يوجد بدار الإمارة بالكوفة، منهم: محمد بن عمر الواقدي (ت٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، وابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، وأبو بكر الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م). وأما الإدعاء بأن قبره بالنجف، فلا دليل عليه ولا أصل له[٢].

ومنها القول: بأن قبر الحسين بن علي رضي الله عنهما يوجد بالقاهرة.

وهذا ـ عند ابن تيمية ـ كذب باتفاق أهل العلم؛ لأن الحسين قتل بكربلاء في العراق، فدفن جسده في مكان مقتله، وأخذ رأسه إلى الكوفة حيث الأمير عبد الله بن زياد (ت٦٧هـ/ ٦٨٦م)، ولم يحمل إلى الشام كما روى بعض الناس، وإنما أخذ إلى المدينة ودفن بها وهذا هو الراجح والأقرب. وأما الذي حمل إلى القاهرة فهو رأس قيل إنه لراهب جيء به من عسقلان بفلسطين، في أواخر الدولة الفاطمية[٣].

ومنها: قبور مكذوبة يزورها الناس بدمشق؛ كقبر زوجة النبيّ ﷺ أم سلمة بنت أبي أمية (ت٦٢هـ/ ٦٨١م)، وقبر الصحابي أُبي بن كعب (ت١٩هـ/ ٦٤٠م)، وقبر التابعي أويس بن عامر القرني (ت٣٧هـ/ ٦٥٧م).

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١٢، والتفسير الكبير ٧/ ٥٥٩، وبدر الدين الحنبلي: المصدر السابق ص٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) ابن كثير: المصدر السابق ٧/ ٣٣٠، ٣٣١.

(٣) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، الجزائر، الدار الملكية للإعلام، (١٩٩٤م)، ص٢٨٦، والتفسير الكبير ٧/ ٥٥٨، وبدر الدين الحنبلي: المصدر السابق ص٢١٠.

وهؤلاء الثلاثة لم يقدموا إلى دمشق فكيف يقال: إنهم دفنوا فيها[1]؟! ثم أشار ابن تيمية إلى أن أكثر المشاهد[2] التي على وجه الأرض مكذوبة، وقد قال غير واحد من العلماء أنه لا يثبت من قبور الأنبياء إلا قبر نبينا محمد ـ عليه الصلاة والسلام[3] ـ.

* ويتبين مما ذكرناه عن النقد التاريخي عند الشيخ تقي الدين ابن تيمية، أنه استخدم طرقاً متعددة في نقد الروايات التاريخية وتمحيصها، مطبقاً عليها طريقته ومنهج أهل الحديث، فنقد أسانيدها واحتكم في تحقيق متونها إلى الشرع والعقل والعادة، وإلى علمي الأنساب والإحصاء، وإلى سنن المجتمع والطبيعة، وإلى المتواتر من التاريخ والثابت منه، زماناً ومكاناً.

لكنني لا أوافقه عندما أشار إلى أن منهج المحدّثين في نقد الخبر يقوم على الإسناد جرحاً وتعديلاً، ولم يشر إلى طريقتهم في نقد المتن؛ ثم ذكر أنه يوجد طريق آخر يعتمد عليه في نقد المتن، بكيفية توحي بأن هذا الطريق جديد على المحدّثين. وهذا غير صحيح، فهم وإن ركزوا على نقد الإسناد، فإنهم لم يهملوا نقد المتن، **والأدلة على ذلك كثيرة جداً:**

أولها: أن من شروطهم في صحة الحديث خلو متنه من الشذوذ والعلة القادحة فيه[4].

والثاني: أن القرآن الكريم قد أصّل منهج النقد التاريخي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ۝٦﴾ [الحجرات: ٦] فالآية قد جرّحت الراوي ولم تعدله، ووصفته بأنه فاسق، ثم دعت إلى

---

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص٢٨٦، ومنهاج السُّنَّة ١٢/٤.
(٢) عنها انظر: المبحث الرابع من الفصل الثاني.
(٣) نفسه ص٢٨٨.
(٤) محمود الطحان: أصول التخريج ودراسة الأسانيد ص١٨٩.

التثبت من الخبر «فتبينوا» دون تحديد للوسائل لتبقى مطلقة يستخدم فيها الإنسان كل ما يساعده على التأكد من صحة الخبر. وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ۝٦٥ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝٦٦﴾ [آل عمران: ٦٥، ٦٦] إشارة إلى دعوى هؤلاء الباطلة، وفيه رد دامغ عليهم، بالاحتكام إلى التاريخ من حيث الزمن، فكيف يكون إبراهيم يهودياً أو نصرانياً، ولم تنزل التوراة والإنجيل إلا من بعده بزمن طويل؟! ثم نبههم إلى ضرورة استخدام عقولهم، وعدم الخوض فيما ليس لهم به علم. فهذه الآيات أرشدتنا إلى طريقة للنقد التاريخي بالاعتماد على المتن؛ ولا أعتقد أن علماء الحديث قد غفلوا عنها، وابن تيمية نفسه قد سار على منوالها في نقده لبعض الأخبار.

والثالث: هو أنه عندما ادعى اليهود ببغداد في سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) أن معهم كتاباً من الرسول ﷺ فيه أمر بإسقاط الجزية عن يهود خيبر، بشهادة بعض الصحابة؛ ثم حملوه إلى الوزير العباسي أبي القاسم علي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، سلّمه هو بدوره إلى الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) فتأمله وقال: هذا مزور؛ لأن فيه شهادة معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ/ ٦٧٩م) وهو لم يسلم إلا في عام الفتح (٨هـ/ ٦٢٩م)، وفتح خيبر كان في سنة (٧هـ/ ٦٢٨م). وفيه شهادة سعد بن معاذ، وهو قد مات يوم بني قريظة قبل فتح خيبر بعامين، فكشف بذلك تزوير اليهود للكتاب وفضحهم أمام الوزير[1]. فبنقده للمتن واعتماده على المؤكد من التاريخ ـ حسب التسلسل الزمني ـ تمكن الخطيب من كشف تزوير اليهود للكتاب.

---

(١) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ ص٢٥.

والدليل الرابع: هو أن الوزير ابن هبيرة (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) كان قد قرأ الحديث بالروايات على المحدّث مسعود بن الحسين الحنبلي البغدادي (ت٥٦٤هـ/ ١١٦٨م) مدعياً أنه قرأها على المحدّث ابن سوار البغدادي (ت٤٩٦هـ/ ١١٠٢م)، فأسند الوزير القراءات عنه عن ابن سوار في كتابه «الإفصاح». وفي أحد مجالس قراءة هذا الكتاب توجه القارئ إلى الوزير، وقال له: وأما رواية عاصم[1] فإنك قرأت بها على مسعود بن الحسين ـ وكان حاضراً ـ فقال مسعود: قرأت بها على ابن سوار. فقام المقرئ علي بن عساكر البطائحي الضرير (ت٥٧٢هـ/ ١١٧٦م) وقال بصوت مرتفع: هذا كذب، وخرج؛ فبلغ خبره الوزير فطلبه وأحضر مسعود بن الحسين، وحاققه وتبيّن له كذبه؛ لأنه لم يدخل إلى بغداد إلا في سنة (٥٠٦هـ/ ١١١٢م)، وابن سوار كان قد توفي في سنة (٤٩٦هـ/ ١١٠٢م). ثم أحضر البطائحي نسخة من كتاب المستنير بخط مؤلفه ابن سوار، وقابله مع الخط الذي عند مسعود فبان الفرق بينهما؛ وتبين أن الخط الذي معه ليس لابن سوار، وإنما هو مزور بخط الكاتب أبي رويح[2] الذي يشبه خط ابن سوار[3]. فهذا التزوير تم اكتشافه بالاحتكام إلى الثابت من التاريخ من حيث التسلسل الزمني، وإلى التحقق من الخط.

والخامس: هو أن الصوفي أبا عبد الله بن أبي الخير الهمذاني (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م) ادعى أنه عندما دخل اليمن حضر عند المسند أبي الوقت بن عيسى السجزي ثم الهروي (ت٥٥٣هـ/ ١١٥٨م)، وسمع منه شيئاً من صحيح البخاري وأجاز له. وعندما سئل عن مولده قال: إنه

---

(١) لم أجده.

(٢) لم أجده.

(٣) الذهبي: معرفة القراء الكبار ٢/ ٤٣٠، ٤٣١، ابن رجب: ١/ ٣٣٦، ٣٣٧.

كان مترعراً في سنة (٥٦٩هـ/ ١١٧٣م) ـ أي: قرب سن البلوغ ـ وهذا يعني: أنه ولد ما بين سنتي: (٥٥١ ـ ٥٥٤هـ/ ١١٥٦ ـ ١١٥٩م)، فتبين للمحدّثين كذبه؛ لأن سنّه لا يسمح له بالسماع ولا بالإجازة، من أبي الوقت المتوفى في عام (٥٥٣هـ/ ١١٥٨م)[١].

والدليل السادس: هو أنه توجد روايات يصعب كشفها عن طريق الإسناد؛ لأن أسانيدها صحيحة ومتونها باطلة، لحدوث غلط، أو نسيان، أو تعمد في التزوير. فمن ذلك أن الإمام مسلم روى في «صحيحه» أن الله خلق الكون في سبعة أيام، وهذا حديث إسناده صحيح، لكن علماء الحديث ردوه؛ لأن متنه يتناقض مع القرآن الكريم الذي نصّ على أن الكون خلق في ستة أيام، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقد بيَّن الإمام البخاري ـ وغيره من العلماء ـ أن الصحابي أبا هريرة ـ الذي روي الخبر ـ غلط فيه ورفعه إلى النبيّ ﷺ وإنما هو قول كعب الأحبار اليهودي ثم المسلم[٢] (ت٣٥هـ/ ٦٥٠م). منها: أن المحدّث إبراهيم بن الفضل النيار الأصفهاني (ت٥٣٠هـ/ ١١٣٥م) كان يضع الأحاديث الباطلة، ويرويها بأسانيد صحاح[٣]. ففي هذه الحالات ينصب النقد على المتن أولاً، ثم البحث عن الراوي الغالط، أو الكذاب، إن أمكن ذلك.

وأذكر هنا بأنه قد سبق وأن أوردنا لابن الجوزي روايات نقدها، وأظهر زيفها بنقد المتن معتمداً على العقل، والثابت من التاريخ، وطبائع الأشياء، مما يثبت أنه قد سبق ابن تيمية في اعتماده على تلك الطرق؛ وأن المحدّثين لم يكتفوا بنقد الإسناد دون المتن، وإنما جمعوا بينهما.

---

(١) الفاسي: العقد الثامين ١/ ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: المنار المنيف ص٧٢.

(٣) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٢١ ـ ٥٤٠هـ)، ص٢٢٥.

وما فعله ابن تيمية هو ليس اكتشافاً لمنهج نقدي جديد، وإنما هو توسيع لمجال نقد المتن عند المحدّثين وتطبيق له، بتركيزه على الاحتكام إلى: العقل والعادة، والإحصاء وعلم الأنساب، وسنن الطبيعة والمجتمع. الأمر الذي مكّنه من إحداث ثورة في نقد متون الأخبار عند المحدّثين والمؤرخين على حد سواء.

ومما له علاقة بالتحقيق التاريخي عند ابن تيمية، ولم يوفق فيه روايتان:

الأولى: أنه ذكر أن الخوض في مسألة الحرف والصوت، نفياً وإثباتاً كلاهما بدعة، حدثت بعد المائة الثالثة للهجرة[١].

وهذا ليس بصحيح ـ لعله سهو منه ـ لأن المسألة كانت معروفة، وخاض فيها الناس في القرن (الثالث الهجري/ ٩م). وقد سأل عنها عبد الله أباه أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، وقال له: إن أقواماً ينكرون تكلم الله بصوت[٢].

والثانية: نقل فيها خبراً عن الحافظ ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، ووافقه عليه، مفاده أن الحنابلة والأشاعرة كانوا متفقين، فلما حدثت بينهما فتنة أبي نصر بن القشيري[٣] (ت٥١٤هـ/ ١١٢٠م) ببغداد في سنة (٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)، تفرّقت كلمتهم[٤].

وهذا قول غير صحيح؛ لأن الخلاف بين الطائفتين يعود إلى أيام أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، عندما رفضته طائفة

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ١٧٢، ٥/ ٢٦٥.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٤.

(٣) لمعرفة تفاصيلها انظر: لكاتب هذه السطور: الحركة الحنبلية وأثرها في بغداد ص١٥١ وما بعدها.

(٤) ابن تيمية: المصدر السابق ٣/ ٢٢٨، ٢٢٩، ٦/ ٢٣، ونقض المنطق ص٦٦.

من الحنابلة، وحاولت قتله[١]. وعندما أظهر متقدمو الأشعرية ما لا يتفق مع فكر الحنابلة وأهل الحديث ببغداد منعوا من ذلك، وتعرضوا للمضايقات والمطاردات، فاضطروا إلى التستر بالحنبلية والانتساب إليها في القرن (الرابع الهجري/ ١٠م)[٢]. ثم ظهر النزاع بينهما علانية في القرن (الخامس الهجري/ ١١م)، وتدخل الخليفة القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧هـ/ ١٠٣٠ ـ ١٠٧٤م) للصلح بينهما في سنتي (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)، و(٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م)[٣]. لكن ذلك لم يجد نفعاً فقد حدثت بينهما مواجهات انتهت إلى الاقتتال، ومنع الأشاعرة من حضور الصلوات بمساجد بغداد في سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)[٤]. ثم جرى بينهما خصام داخل جامع المنصور في عام (٤٦١هـ/ ١٠٦٨م)[٥]. وفي سنة (٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)، وقعت فتنة ابن القشيري، قتل فيها نحو عشرين شخصاً من الطرفين[٦]. فهذه الفتنة هي استمرار للنزاع القديم بين الطائفتين، وليست هي السبب في تفرقهما، لكنها عمقت الشقاق وزادت في التعصب والأحقاد.

* وأشير هنا إلى أن للفقيه ابن قيم الجوزية الدمشقي الحنبلي (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) كتاب عنوانه: «المنار المنيف في الصحيح

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ٦/ ٣٣٢.

(٢) أبو الحسين ابن أبي يعلى: المصدر السابق ٢/ ٢٣٩، وابن تيمية: نقض المنطق ص١٤.

(٣) أبو الحسين ابن أبي يعلى: نفس المصدر ٢/ ١٩٧، ١٩٨.

(٤) ابن الجوزي: المصدر السابق ٨/ ١٦٣، وابن كثير: المصدر السابق ١٢/ ٦٦.

(٥) George makdisi Autograph Diary Vol 19 1975 P 15.

(٦) انظر: ابن الجوزي: المصدر السابق ٨/ ٣٠٥، وابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣١١، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٣٤، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٥.

والضعيف»، خصصه لنقد الأحاديث النبوية من جهة المتن دون الإسناد، ووضع لها ضوابط وقواعد لتحقيق متونها وتمحيصها، وطبّقها بنفسه على عشرات الروايات الحديثية. منها ـ أي: القواعد ـ: مناقضة الحديث للقرآن والسُّنَّة الصحيحة، وتكذيب الحسّ والتجربة للخبر، وركاكة ألفاظ الحديث وسماجتها[1]، ووجود قرائن في المتن ومن التاريخ تبطل الخبر[2].

ومن الأحاديث التي نقدها، وبيّن كذبها، حديث: «أكذب الناس الصباغون والصواغون» فيرى ابن القيم أن الحسّ والتجربة يثبتان أن الكذب في غير هؤلاء كثير جداً، وأن أكذب خلق الله هم: الكهان والرافضة، والطرقية والمنجمون[3].

ومنها: رواية تقول أن: «الشمس ردت لعلي بن أبي طالب بعدما فاتته صلاة العصر والناس يشاهدونها» وهذا خبر مكذوب ـ عند ابن القيم ـ فكيف يحدث كل ذلك ولا يشتهر بين الناس، ولا يرويه إلا امرأة تعرف ببنت عميس[4]؟

والكتاب قيّم في بابه، أظهر فيه مؤلّفه براعة في نقد متون الأخبار المنسوبة للرسول ﷺ وقواعده التي ذكرها يمكن استخدام الكثير منها في نقد الروايات التاريخية.

ويستنتج مما ذكرناه عن النقد التاريخي عند علماء الحنابلة: أن أكثرهم نقداً للأخبار هم ثلاثة: ابن الجوزي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية. مارسوه إسناداً ومتناً، وتوسعوا في تحقيق المتون وتمحيصها،

---

(١) السماجة: هي القبح. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص٢٠٥.
(٢) انظر: المنار المنيف ص٤٥، ٤٩، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٧٩، ٨١.
(٣) المصدر نفسه ص٤٥.
(٤) نفس المصدر ص٥٠.

ووضعوا لها ضوابط وقواعد لنقدها. منها: الاحتكام إلى الشرع والعقل، والعادات وسنن الكون والمجتمع، والرجوع إلى الحس والتجربة، والمتواتر من التاريخ.

فهم بذلك قد سبقوا المؤرخ ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، - تقعيداً وممارسة - في وضعه لقواعد نقد متن الخبر، وتفوقوا عليه في الجمع بين نقد الإسناد والمتن معاً. وهو وإن أجاد في ذكر قواعد تحقيق المتون؛ كتحكيم أصول العادة، وطبائع العمران[١]، فإنه ازدرى بمنهج أهل الحديث، وحصره في الجرح والتعديل، وجعله خاصاً بالأخبار الشرعية[٢]، وأغفل دورهم في نقد متون الروايات. ثم قرر أنه يجب النظر أولاً في طبيعة الأخبار من حيث إمكان وقوعها، فإذا كانت مستحيلة فلا فائدة من النظر في الجرح والتعديل؛ والنظر في إمكانها أهم من التعديل ومقدماً عليه[٣].

وأقول - تعقيباً عليه -: إن الخبر المستحيل لا خلاف في أنه من العبث نقد إسناده للتأكد من استحالته؛ لكن نقد إسناده يفيد في معرفة واضعه والكشف عن خلفياته المذهبية. مع العلم أنه ليس كل حادث ممكن الوقوع هو بالضرورة أنه حدث في التاريخ. فكم من أخبار مكذوبة نجدها في كتب التواريخ، وهي ممكنة الحدوث من الناحية العقلية، لكن يصعب أو يستحيل كشف زيفها من خلال متونها، إلا بنقد أسانيدها. وأعتقد شخصياً أن منهج المحدّثين الجامع بين نقد الإسناد والمتن يمكن تطبيقه على مختلف الروايات التاريخية، مع تعديله في بعض جوانبه، وهو ليس مقتصراً على الحديث النبوي على ما قاله ابن خلدون.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص٨، ٢٢، ٢٧.

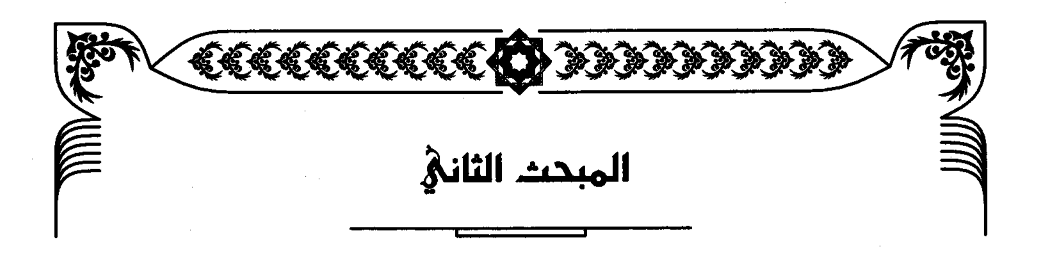
(٢) نفس المصدر ص٢٩.

(٣) المصدر نفسه.

كما أنه ليس من الصواب القول بتقديم نقد المتن عن الإسناد مطلقاً، أو العكس؛ وإنما الصواب هو أن يقال: إن طبيعة الخبر هي التي تفرض على المحقق أن يركز على المتن، أم على الإسناد، أم عليهما معاً؛ لأنه قد تعترضنا أخبار ممكنة الحدوث، وظاهرها صحيح، لكن دراسة أسانيدها تبين كذبها. وقد تصادفنا روايات أسانيدها صحيحة ومتونها باطلة. وقد نجد أخباراً ظاهر أسانيدها ومتونها صحيح، لكن نقدها يثبت بطلانها إسناداً ومتناً على حد سواء.

وأشير هنا إلى أن قواعد نقد المتن التي استخدمها ابن الجوزي، وابن تيمية، وابن قيّم الجوزية، تكاد تكون هي نفسها ضوابط ابن خلدون؛ ولا أدري هل اطلع على ما كتبه هؤلاء وتأثر بهم، أم أنه مجرد اتفاق في البحث والتفكير؟ مع العلم أن تمكن هؤلاء من علم الحديث وتضلعهم فيه، هو الذي أكسبهم معرفة واسعة بالروايات، وأعطاهم مقدرة على النقد والتمحيص في التاريخ وغيره من العلوم.





المبحث الثاني

في نقد علم الكلام والفلسفة

يُعد علماء الحنابلة من أكثر علماء أهل السُّنَّة ذمّاً لعلم الكلام[1] والفلسفة[2]، لانحرافهما عن الشرع في مسائل عديدة، ولآثارهما السيئة على معظم المشتغلين بهما[3]. غير أن ذلك لم يمنع طائفة منهم من دراستهما والتضلع فيهما. ومع ذلك فإن تراثهم العلمي في نقد هذين العلمين قليل جداً، كثيراً ما طغى عليه الذم والانتقاد، لا النقد[4] الموضوعي.

أولاً: في نقد علم الكلام وأهله:

اشتهر من بين علماء الحنابلة الذين نقدوا علم الكلام وأهله ـ (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) ـ أربعة:

---

(١) سبق ذكر مواقفهم من علم الكلام في الفصل الثالث.

(٢) أي: الفلسفة اليونانية التي كانت سائدة في العصر الإسلامي، كانت تتكون من أربعة أقسام رئيسية هي: الهندسة والحساب، والمنطق، والإلٰهيات، والطبيعيات. أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ص٢٣، وإحياء علوم الدين ١/ ٣٨.

(٣) سيأتي ذكر ذلك فيما يأتي من هذا المبحث.

(٤) الفرق بينهما هو أن النقد يقصد به ذكر العيوب فقط. والنقد هو ذكر السلبيات والإيجابيات على حد سواء.

* **أولهم: المتكلم أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م):**

أعاب على المتكلمين أنهم لم يقنعوا بما جاءت به الشريعة، وأقحموا عقولهم فيما لا تدركه، فانتهى الأمر بأعيانهم إلى الشكوك، وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد، الذي يشتم من فلتات ألسنتهم. وهم يتظاهرون بما ليس لهم، وبما لم يحصل عندهم؛ كمن يدعي الصحة بتجلده وهو سقيم، ويتغانى على الفقراء وهو عديم(١).

وبيَّن انحرافهم المنهجي في أنهم اخترعوا أدلة بعقولهم، ونظروا بها في الشرع بما يخالف مفاهيمه الصريحة؛ بمقتضى ما يزعمون أن ذلك يجب في العقل، وهو خروج عن الشريعة وإفساد للعقول بتوهماتهم وشبهاتهم. لذا على المؤمنين أن يحذروا من أن يقرع كلام هؤلاء أبكار قلوبهم(٢).

وخصّ متكلمي الأشعرية بردّ عنيف في موقفهم من صفة الكلام، فهم قالوا بالمجاز لإبطال حقائق القرآن، فمن ذلك أنهم عندما نفوا تكليم الله لموسى عليه السلام قالوا: «إنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم بالنفس، من غير أن يسمع صوتاً، أو يفهم حرفاً»(٣). وكلامه سبحانه وتعالى عندهم قائم بنفسه غير ظاهر لإحساس الخلق؛ وأما القرآن الذي نتلوه ونحفظه فهو حكاية وعبارة عنه، وكلامه تعالى واحد، فهو لا يتعدد وليس بكلمات ولا حروف ولا أصوات(٤).

ثم توسّع في مناقشتهم والاحتجاج عليهم، بأدلة كثيرة من القرآن

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٢٨.
(٢) نفس المصدر ٤/ ١٣٤، ١٣٥.
(٣) ابن عقيل: الرد على الأشاعرة ص٨٥.
(٤) نفس المصدر ص٨٨، ٩٣.

والسُّنَّة وأقوال السلف[1].

*** والثاني: هو المؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م):**

حذّر من مصاحبة المتكلمين، وأوجب منع مصاحبة الصبيان لهم لئلا يثبت شيء من فكرهم في قلوبهم[2].

وكان كثير الانتقاد للمتكلم صدقة ابن الحسين البغدادي الحنبلي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، وذكر عنه أشياء عن سوء عقيدته، منها: ظهور ـ على فلتات لسانه ـ ما يرمز إلى إنكار بعث الأجساد، والميل إلى مذهب الفلاسفة، والاعتراض على القدر[3].

وحكى ابن الجوزي عن نفسه أنه كان يتأمل صدقة ابن الحسين وهو بجانبه، فلم يكن يرى شفتيه تتحركان أصلاً[4].

وهذا أمر غريب جداً من ابن الجوزي ولا يليق به، فليس من الضروري أن تتحرك شفتا المصلّي، وكيف نظر إليهما وهو يصلي بجانبه؟ والمطلوب منه شرعاً أن يهتم بصلاته ويخشع فيها، لا مراقبة شفتي من بجانبه أتتحركان أم لا؟.

وانتقد ابن الجوزي ثلاثة من متكلمي الحنابلة، واتهمهم بالتشبيه، وشَهّر بهم في كتابه: «دفع شبهة التشبيه»، وهم: عبد الله بن حامد البغدادي (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، والقاضي أبو يعلى الفراء (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، وأبو الحسن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، قال

---

(١) انظر: ابن عقيل: نفس المصدر ص٨٦.

(٢) ابن مفلح: الآداب الشرعية ٣/ ٥٨٦.

(٣) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ٢٧٦.

(٤) نفس المصدر ١٠/ ٢٧٧.

عنهم أنهم صنفوا كتباً شانوا بها المذهب الحنبلي، ونزلوا إلى رتبة العوام، وحملوا الصفات الإلـٰهية على مقتضى الحس[1].

فتصدى له ابن تيمية للرد عليه، فوصف كلام ابن الجوزي الذي احتج به على هؤلاء، بأنه كلام لا حجة فيه ولا دليل، ولا يستحق أن يخاطب به أهل العلم؛ لأن الرد بمجرد الشتم والتهويل لا يعجز عنه أحد، فعلى المناظر أن يبين الحق الذي معه، والباطل الذي عند غيره[2].

والذين ردّ عليهم ابن الجوزي هم عند جميع الناس ـ على رأي ابن تيمية ـ أعلم منه في الأصول والفروع، وهو لم يأت بحجة عقلية ولا نقلية، وإنما قلّد طائفة من المتكلمين فيما زعمته أنه حجة عقلية. والذي يرد على الناس بالعقول دون دليل عقلي فقد أحالهم على مجهولات[3].

ثم انتقده في قوله عن الذين اتهمهم بالتشبيه بأنهم: «يكابرون العقول»، مبيّناً أن هذا اتهام باطل؛ لأن حتى المجسمة المحضة الغالية في التجسيم، لم يرد عليهم خصومهم من الحجج العقلية، إلا بحجج تحتاج إلى نظر واستدلال لإثباتها، ولم يقولوا لهم كابرتم العقول. وحتى الذين انتصر بهم[4] ابن الجوزي لم يزعموا أن قول معارضيهم مكابرة للعقول، بل إنهم «يزعمون أن العلم بفساد قولهم، إنما يعلم بالنظر والاستدلال. . . ولا يزعمون أن العلم بفساد المثبتة معلوم بالضرورة،

---

(١) ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه، حققه محمد زاهد الكوثري، القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث، (١٩٩٨م)، ص٦.
(٢) ابن تيمية: نقض المنطق ص١٣٥، ١٥٢، ١٥٤.
(٣) المصدر نفسه ص١٥٢.
(٤) هم الأشاعرة في أغلب الظن.

ولا أن قولهم مكابرة للعقول، وإن شنعوا عليهم بأشياء ينفر عنها كثير من الناس ليستعينوا بنفرة النافرين على دفعهم، وإخماد قولهم. لا لأن نفور النافرين عنهم يدل على حق وباطل، ولا لأن قولهم مكابرة للعقل، أو معلوم بضرورة العقل أو ببديهيته فساده»[1].

ورد عليه كذلك في قوله عنهم: «كأنهم يخاطبون الأطفال»، مبيناً أن الحنابلة لم يخاطبوا غيرهم إلا بما ورد عن الله ورسوله، وعن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، الذين هم أعرف بالله وأحكامه من غيرهم[2].

فهو هنا قد أعاب على ابن الجوزي اتباعه أسلوب التهويل والتشهير في اتهاماته لابن حامد، والقاضي أبي يعلى، وأبي الحسن الزاغوني، بالتشبيه منتصراً للمذهب الأشعري في مسألة الصفات. دون أن يقدم بين يديه دليلاً نقلياً ولا عقلياً على ما يراه ابن تيمية.

*** والثالث: هو الفقيه الموفّق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م):**

يُعد من أكثر علماء الحنابلة انتقاداً وذماً للمتكلمين، فقد ضللهم، وزندقهم، وأخرجهم من زمرة العلماء[3].

وخصّ الأشاعرة منهم بالنقد اللاذع، في موقفهم من مسألة كلام الله، ورد عليهم ـ في ذلك ـ في كتابيه: «البرهان في بيان القرآن»، و«مناظرة في القرآن الكريم»[4]. فذكر أنهم يقولون: إن السور والآيات

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ص١٥٤.
(٢) نفسه ص١٥٤.
(٣) ابن قدامة: تحريم النظر ص١٠، ٥٠، ٥٤.
(٤) سيأتي الكلام عنهما في الفصل الخامس.

التي في المصحف ليست بقرآن، وإنما هي عبارة وحكاية عنه، وهي مخلوقة. والقرآن هو معنى في نفس البارئ لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا ينزل ولا يتلى، ولا يسمع ولا يكتب، ولا يوجد في المصاحف إلا الورق والمداد[1].

وذكر أن بعضهم زعم أن القرآن عبارة من جبريل أخذه من اللوح المحفوظ، بدعوى أن سور القرآن وآياته متعددة، ولا يتعدد إلا المخلوق، فهي إذن مخلوقة[2]. فردّ عليه ـ مبيناً ـ أن صفات الله متعددة ـ بدليل الكتاب والسُّنَّة ـ؛ كالسمع، والبصر، والعلم، ولا يقال: إنها مخلوقة. وكلماته هي الأخرى متعددة؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]، فكلماته وكتبه المنزلة على رسله متعددة وليست مخلوقة[3].

وانتقد الشيخ الموفّق الأشاعرة في أنهم ردوا على المعتزلة عندما قالوا بخلق القرآن، ثم هم بدورهم جاؤوا بفكرة من لوازمها القول بخلقه. فهم عندما قالوا: إن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو كلام الله على الحقيقة، وإنما هو حكاية عنه، فهذا يعني أنه مخلوق. وإن أنكروا القول بخلقه، لزمهم إنكار ما قالوه عنه[4].

ثم ألزمهم ـ بناء على قولهم في القرآن ـ إلزامات شنيعة، وبيَّن تناقضاتهم فيها:

منها: أن قولهم بأن كلام الله واحد غير متعدد، يستلزم أن التوراة

---

(١) ابن قدامة: مناظرة في القرآن ص٣٢، والبرهان في بيان القرآن ص٢٢٦.

(٢) ابن قدامة: مناظرة في القرآن ص٣٣، ٣٤.

(٣) نفسه ص٣٤، ٣٥.

(٤) نفس المصدر ص٣٦ وما بعدها. والبرهان في بيان القرآن ص٢٢٦، ٢٣٨.

هي القرآن والزبور؛ وأن نبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنزلت عليه كل الكتب السابقة، بنزول القرآن الكريم. وأن من قرأ منه آية فقد قرأه كلّه، ومن حفظ منه آية فقد حفظه كلّه، وأن الأمر فيه هو النهي، والإثبات هو النفي، وقصة نوح هي قصة هود، وهذه أقوال أشبه بأقوال السوفسطائية(١) لا تصدر إلا عمن لا يستحي(٢).

ومنها: أنهم يقولون: مقروء متلو محفوظ مسموع، ثم يدعون أنه في نفس البارئ، واحد لا يتعدد ليس هو بسور ولا آيات، ولا حروف ولا كلمات.

ومنها: قولهم: إن القرآن مكتوب في المصاحف، ثم يقولون ليس فيها إلا الحبر والورق، وهذا يلزمهم أن يسووا بين القرآن وأي ديوان شعر؛ لأن الذي يجمع بينهما هو الحبر والورق، وهذا يتناقض مع وصفه تعالى للقرآن بأنه ﴿قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، و﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الواقعة: ٧٨ ـ ٨٠] ثم نبّه الموفّق إلى أن موقف هؤلاء من كلام الله جرّهم إلى مخالفة الكتاب والسُّنَّة والإجماع، ومكابرة العيان، وجحد الحقائق، والقول بشيء لم يقل به قبلهم مسلم ولا كافر(٣).

وذكر الموفّق أن متكلمي الأشعرية لا يتجاسرون على إظهار مقالتهم للناس، لكي لا يفتضح أمرهم؛ ولا يصرحون بها إلا في الخلوات، وهم ولاة الأمر وأرباب الدولة. وإذا سمعوا أن مقالتهم

---

(١) السوفسطائيون هم الذين يتلاعبون بالألفاظ المموهة قصد مغالطة الخصم لإفحامه وإسكاته. الجرجاني: المرجع السابق ص١١٨، ١١٩، وعلي بن هادية: المرجع السابق ص٤٧٠.

(٢) ابن قدامة: مناظرة في القرآن ص٣٨.

(٣) ابن قدامة: المصدر السابق ص٣٨، ٨٤، والبرهان ص٢٧٨.

انتشرت سارعوا إلى التظاهر بتعظيم القرآن وتبجيله وتعظيمه والقيام له، ليوهموا العامة بذلك[1]. وحكى الموفّق عن نفسه أنه اجتمع مع أحد ولاة الأشاعرة وناقشه في رأيهم في القرآن، فلم يصرّح له به إلا بعدما خلا به وألزمه الحجة، بأن القرآن هو هذه السور[2].

فهل ما قاله الموفّق عن الأشاعرة في موقفهم من كلام الله قالوا به، وصرحوا به في كتبهم؟ نعم قال به كبير متكلميهم القاضي أبو بكر بن الباقلاني البغدادي (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، عندما نص على أن كلام الله هو «الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير»، وهو ليس بصوت ولا حرف، وقد جعل الله على كلامه النفسي علامات تدلّ عليه، وكل رسول يفهم قومه كلام الله بلغته، فموسى عليه السلام فهم قومه بالعبرية، ومحمد ﷺ فهم قومه بالعربية[3]. وبما أن كلام الله عند الباقلاني قائم بنفسه لا يختلف ولا يتغير، يستلزم أن يكون كلامه المنزل على رسله ليس هو كلامه حقيقة؛ لأن كلامه قائم به، وإنما هو علامات وعبارات عنه، وبما أنه لا يتغير فكل الكتب المنزلة فيها كلام واحد بلغات مختلفة، فقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد: ١] و﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧] هو نفسه موجود في الكتب السابقة. وهذا من الغرائب المضحكات.

وأما المتكلم أبو الفتح الشهرستاني الأشعري (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) فكرر ما ذكره الباقلاني دون تفصيل، وأكد أن كلامه تعالى عند الأشاعرة هو معنى قائم بالنفس، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة هي دلالات على الكلام الأزلي، وهي مخلوقة محدثة والمدلول قديم

---

(١) ابن قدامة: نفس المصدر ص٥٧، ٥٨، ٨٧، ونفس المصدر ص٢٦٨.

(٢) ابن قدامة: مناظرة في القرآن ص٥٨.

(٣) الباقلاني: الإنصاف ص٨٩، ١٠٦، ١٠٧.

أزلي[1]. وهذا يعني: أن سور القرآن وحروفه وآياته دلالات محدثة، وليست كلام الله على الحقيقة؛ لأن كلامه أزلي قائم به، لكنه لم يقل لنا من الذي تكلم بالألفاظ والعبارات التي هي دلالات على المدلول الأزلي؟، ولم يقل لنا كذلك من أين جاء بذلك التقسيم لكلام الله هل له دليل من الكتاب والسُّنَّة الصحيحة، أم هي تخمينات ورجم بالغيب؟

وذهب الشيخ العز بن عبد السلام الشافعي الأشعري (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) إلى القول بأن كلام الله قديم أزلي قائم بذاته لا يشبه كلام البشر، وهو ليس بحرف ولا صوت، ومن أثبتهما فهو حمار[2]. ومع ذلك فإن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف ومحفوظ في الصدور، ومقروء بالألسنة[3].

وكلامه هذا فيه تناقض ومغالطة، ولا يختلف في حقيقته عما قاله الباقلاني والشهرستاني، فبما أن كلامه تعالى قديم أزلي قائم بذاته، وليس بحرف ولا صوت، فهو إذاً لا يصدر عنه، ولا يكتب بالحروف، وهذا يستلزم أن القرآن الكريم بحروفه وسوره وآياته ليس من كلام الله؛ لأنه تعالى ـ حسب العز بن عبد السلام ـ لا يتكلم بحرف ولا صوت، ومن قال بذلك فهو حمار! ثم نجده يقول: إن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف ومحفوظ في الصدور، ومقروء بالألسنة؛ فكيف يكون القرآن كلامه، وحروفه ليست كلامه؛ لأنه لا يتكلم بحرف ولا صوت؟!. ويلاحظ عليه كذلك أنه لا يفرق بين الكلام كصفة أزلية، وبين تعلقها

---

(١) الشهرستاني: المصدر السابق ١/ ١٠٩.

(٢) إذا صح عنه هذا القول فهو زلة لسان لا تليق أن تصدر من عالم مثله؛ لأن مئات من العلماء وعامة المسلمين يقولون: إن القرآن هو كلام الله بحروفه ومعانيه.

(٣) الداودي: طبقات القراء ١/ ٢٢٧، ٣٢٦.

بمشيئته تعالى في التكلم، وفق ما شاء، وبما شاء، وكيفما شاء.

وأما تاج الدين السبكي الشافعي الأشعري (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) فكرر ما قاله سابقوه مع التلاعب بالألفاظ، فقرر أن كلام الله قديم غير مخلوق، ولا يزال قائماً ولا يجوز أن ينفصل عن ذاته. ثم قال: إن القرآن مكتوب على المصاحف حقيقة[1].

وليس أمام السبكي فيما قاله إلا حلّان، إما أن يكون القرآن بحروفه ومعانيه هو كلام الله، وهذا يستلزم أنه انفصل عنه، منه بدأ وإليه يعود، وهذا قد أنكره السبكي. وإما يكون كلامه تعالى قائماً بذاته لا ينفصل عنه، وهذا يستلزم أن المكتوب في المصاحف ليس هو كلامه على الحقيقة؛ لأن كلامه ـ عند السبكي ـ واحد لا يتجزأ، وإنما هو حكاية وعبارة عنه تعالى، وهذا هو الذي تقوله الأشعرية، وأراده السبكي ولم يصرّح به. مما يؤكد أن ما حكاه عنهم الموفّق في موقفهم من كلام الله صحيح، ولم يكذب عليهم.

وفيما يخصّ المنهج الذي اتبعه الشيخ الموفّق في نقده للمتكلمين وردّه عليهم، فإن الباحث سعد بن محمد البناني يرى أن الموفّق لم يستعمل في مصنفاته العقائدية، الكلام الجدلي، ولا الإلزامات العقلية، وإنما اتبع منهج الاستدلال من القرآن والسُّنَّة وأقوال السلف[2]. وردي عليه هو أن القرآن الكريم مليء بالجدال والإلزامات العقلية[3].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٤١٧.

(٢) سعد بن محمد البناني: «جهود ابن قدامة في خدمة العقيدة» مجلة عالم الكتب، الرياض مج ١٥ العدد ٣، (١٤١٤هـ)، ص٣٣٠.

(٣) عن ذلك انظر: محمد التومي: الجدل في القرآن، الجزائر، شركة الشهاب، (د ت)، ص١٦٠ وما بعدها. وابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ٤/ ١٢٦ وما بعدها.

وأن الشيخ الموفّق قد احتج على معارضيه بالنقل والعقل، وجادلهم وألزمهم إلزامات عقلية كثيرة، نجدها في كتابه «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، و«مناظرة في القرآن»، و«البرهان في بيان القرآن»، وقد سبق وأن ذكرنا أمثلة على ذلك[١].

ونكتفي هنا بمثال واحد كشاهد على ما نقول: فعندما قال بعض متكلمي الأشعرية أن حروف القرآن لا تضاف إلى الله؛ لأن الحروف لا تخرج إلا من مخارج وأدوات، طالبهم الموفّق بالدليل على دعواهم، ثم قال: إن قالوا: نحن لا نقدر على الكلام إلا بها، قيل لهم: هذا قياس لله على خلقه، تشبيه بعباده، وإلحاق صفاته بصفاتهم، وهو من أقبح الكفر، ونحن قد اتفقنا على أنه تعالى لا يشبه بخلقه. ثم نبههم إلى أن ادعاءهم يوجب إبطال سائر الصفات؛ لأن العلم لا يكون إلا بالقلب، والمسمع إلا من انخراق. ثم قال لهم: وإن أثبتم الصفات ونفيتم عنها الأدوات، لزمكم ذلك في صفة الكلام.

فهذا نموذج على المناقشة الهادئة، والجدال الحسن، والإلزام المنطقي القائم على صحيح المنقول وصريح المعقول.

*** وآخرهم: الشيخ تقي الدين ابن تيمية:**

فهو أكثر علماء الحنابلة خوضاً في علم الكلام، وأعمقهم فهماً ونقداً له، وأغزرهم إنتاجاً وإبداعاً فيه[٢]. فمن انتقاداته لهم في منهجهم، أنهم سلكوا طريق النظر والبحث دون اعتصام بالكتاب والسُّنَّة، وعظموا النظر العقلي وأعرضوا عن الإرادة القلبية، وعظموا جنس النظر ولم يلتزموا النظر الشرعي، فأخطؤوا من جهتين:

---

(١) في المبحث الأول من الفصل الثالث، والمبحث الذي نحن في صدد الكلام عنه.
(٢) عن ذلك انظر: المبحث الرابع من الفصل الخامس.

الأولى: إهمالهم الإرادة القلبية ـ وإن أوجبوا الأعمال الظاهرة ـ وعدم معرفتهم بأعمال القلوب وحقائقها.

والثانية: عدم تمييزهم بين النظرين، الشرعي المأمور به، والباطل المنهي عنه. والواجب على أهل الصراط المستقيم الجمع بين الإرادة والنظر، على منهاج الرسول ـ عليه الصلاة والسلام[1] ـ.

وانتقدهم في مجال الصفات والعقائد الأخرى، بأنهم يعتمدون في باطنهم على أصول ابتدعها شيوخهم، فما ظنوه أنه يوافقها من القرآن احتجوا به، وما خالفها منه تأولوه. لذا فهم إذا احتجوا بالكتاب والسُّنَّة لم يعتنوا بتحرير دلالتهما، ولم يستقصوا ما فيهما، وليس مقصودهم من الرجوع إليهما فهم مراد الشرع، وإنما مقصودهم دفع منازعهم عن الاحتجاج بهما[2].

ثم ذكر ابن تيمية أن من آثار الانحراف المنهجي لدى المتكلمين، أن غالبهم ليسوا على بصيرة فيما يقولونه، والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم، فإذا نظرت إليهم بعين القدر رحمتهم وترفقت بهم، فقد أوتوا ذكاء لا زكاء، وأعطوا فهوماً لا علوماً. وغاية منهجهم أنه أوصل أكابرهم إلى الشك والحيرة؛ كأبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، وأبي الفتح الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، والفخر الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٣م)[3]. وانتهى بآخرين إلى الزندقة والإلحاد، وقالوا: إن الأنبياء أوهموا وخيلوا. وأوصل طائفة أخرى إلى القول بتكافؤ الأدلة، فلا يعرف

(١) ابن تيمية: الفرقان ص١٢٥، والتفسير الكبير ١/ ٢٠٤، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٦٢.

(٢) ابن تيمية: الفرقان ص٨١، والتفسير الكبير ١/ ١٥٨.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٣/ ٦٨، ٦٩.

الحق من الباطل. وكل هؤلاء الحيارى لم يعرفوا الطريقة السُّنِّية الشرعية، لذا لم يناظروا بها، ولم يصلوا إلى اليقين الذي يطمئن إليه القلب وينشرح له الصدر[1].

وانتقدهم كذلك في أنهم من أبعد الناس معرفة بالحديث واتباعاً له، وحالهم المشاهد يدل على أنهم من أجهل الخلق بأقوال الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ فلا يميزون بين صحيحها وسقيمها؛ حتى أن كثيراً من العامة أعلم بها منهم. كما أن الجهمية منهم يكذبون على أئمة المسلمين، وينسبون إليهم أقوالاً لم تصدر عنهم، ويذكرون إجماعات هي ليست إجماعاً، وليس لهم فيها حديث ولا نقل عن الصحابة ولا التابعين؛ وإنما يحكونها بحسب ما يجدونه من لوازم أقوالهم[2].

ثم اشتد في انتقادهم عندما وصف أصول مذهبهم التي يحتكمون إليها، بأنها أصول الجهل ودين الشيطان، لا دين الرحمٰن، وأن حقيقة كلامهم هو: ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول، ومن خالفه ـ عليه الصلاة والسلام ـ فقد خالف المنقول والمعقول[3].

وللشيخ تقي الدين ابن تيمية ملاحظات وانتقادات لثلاثة من كبار متكلمي الشافعية هم: حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، والفخر الرازي، والسيف الآمدي.

ففيما يخص الغزالي:

فقد ذكر ابن تيمية أن في كلامه مادة فلسفية كثيرة، بتأثير من الفيلسوف أبي علي ابن سينا (ت٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، والمتكلم أبي حيان

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٩٣.

(٢) نفس المصدر ٤/ ١٤٩، ونقض المنطق ص٨١، ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١.

(٣) ابن تيمية: التفسير الكبير ٦/ ٤٣١.

التوحيدي (بعد٤٠١هـ/ ١٠١٠م)، ورسائل إخوان الصفا[١]. وأما تأثره بالاعتزال فيكاد يكون معدوماً؛ وهو مع فرط ذكائه وتألهه، ومعرفته بالكلام، وسلوكه طريق التصوف، فإنه في المسائل الكبار كوجود الله، وحدوث الكون، والنبوة، ينتهي إلى الوقف، ثم أصبح يحيل في آخر عمره إلى طريق الكشف الوجداني الصوفي، لكنه في نهاية أمره رجع إلى طريقة أصحاب الحديث[٢]. وكان الغالب عليه في مناظراته للفلاسفة إبطال طرقهم دون إثبات طريقة معيّنة[٣]. بمعنى أنه يهدم ولا يبني، وينتقد ولا يقدم الحلول البديلة.

وذكر ابن تيمية أن صاحب الكتب المضنون بها[٤] ـ هو الغزالي ـ وبتأثير من المتكلمة، والصوفية والإسماعيلة، أطلق ألفاظاً شرعية على غير مسمياتها، فأطلق اللوح المحفوظ على النفس الفلكية، والقلم على العقل الأول، والملكوت والجبروت والملك على النفس والعقل. وجعل الشفاعة فيضاً تفيض من الشفيع على المستشفع، متبعاً في ذلك مسلك الفيلسوف أبي علي ابن سينا[٥].

وفي قول الغزالي عن إثبات الصفات وتأويلها، من أن حدّ الاقتصاد فيها «دقيق وغامض لا يطلع عليه إلا الموفّقون الذين يدركون

---

(١) تنسب لجماعة إخوان الصفا، وهي جماعة سرية نشأت في البصرة وكانت لها فروع في بغداد وغيرها من مدن المشرق، وكانت تتعاطى الفلسفة وعلم الكلام. إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء بيروت، دار صادر، (١٩٥٧م)، ص٥.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٤، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٩٢.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٩٢، ٩٣.

(٤) تنسب هذه الكتب لأبي حامد الغزالي، لكن بعض العلماء شك في نسبتها إليه، وأنها موضوعة عليه. الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص١٢٤.

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/ ٢٤٥.

الأمور بنور إلـهي لا بالسماع ـ أي: الشرع ـ؛ فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه. فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد ـ أي: الشرع ـ فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف. والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ»[1].

يرى ابن تيمية أن مضمون كلامه أنه لا يستفاد من الشرع شيء من الأمور العملية، وإنما يدرك كل إنسان بما يحصل له من المشاهدة والنور، وهذا ـ عند ابن تيمية ـ أصل للإلحاد، لذا يجب على كل ذي مكاشفة باطنية أن يزنها بالكتاب والسُّنَّة، وإلا دخل في الضلالات؛ لأن ما يقع لأهل القلوب فيه صواب وخطأ، يجب عرضه على نور الوحي[2].

وأقول ـ تعقيباً على الغزالي ـ: إنه ادعى أن الوحي لا يكفي ولا يوصل إلى قرار في مسألة الصفات، وجعل المرجع فيها إلى ما يدعيه أرباب القلوب من نور ومشاهدة، وهذا ـ في اعتقادي ـ قدح في الشرع خطير، وتقدم بين يدي الله ورسوله؛ لأن محصلة دعواه أن الوحي ناقص ولا يكفي وحده، وأرباب المشاهدة ليسوا في حاجة إليه؛ ويقدمون عليه أحوالهم ووجدانياتهم. وبذا ينفتح الطريق أمام كل إنسان أن يقول ما يشاء اعتماداً على هواه ووجدانه، جاعلاً الوحي وراء ظهره. ثم ألم يتنبه الغزالي لخطر ما قاله عندما قدم كلامه وإحساساته على كلام الله الحق المأمورون باتباعه؟! وكيف يرجو أن يحصل له نور من الله وهو قد أبعد كتابه؟. وما موقفه من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠] و﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور:

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٨٠.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٨١.

٤٠] و﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣] والذي أوقعه في هذا الانحراف المنهجي هو هروبه من علم الكلام والفلسفة وارتماؤه في أحضان التصوف، ظناً منه أنه يوصله إلى اليقين، وينتهي به إلى برّ الأمان، على ما حكاه هو عن نفسه في كتابه «المنقذ من الضلال»(١).

وأما المتكلم الفخر الرازي:

فقد نقده ابن تيمية في أنه متناقض في عامة ما يقوله في مصنفاته، فيقرر شيئاً في موضع ثم ينقضه في آخر؛ لأنه يستقي مادته العقلية من باطل كلام المتكلمين والفلاسفة؛ لذا وجد من أساء فيه الظن بأنه يتعمد ذكر الباطل في مؤلفاته نصراً له، لكن حقيقة أمره أنه يتكلم حسب مبلغه من العلم والنظر، فيما يظهر له أنه صواب(٢). وهو كثير الاضطراب لا يستقر على حال، عمله البحث والجدل، بمنزلة من يطلب ولم يهتد إلى مطلوبه، بخلاف أبي حامد فإنه كثيراً ما يستقر على مواقف معيّنة(٣).

وأخطر ما ذكره ابن تيمية عن الرازي أنه صنّف كتابين في عبادة النجوم والأصنام، هما: «السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»(٤)، و«الرسالة العلائية في الاختيارات السماوية»، وفيها ترغيب لعبادة

---

(١) انظر: ص٧، ١٤، ١٦، ٤٣.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٥٦١، ٥٦٢.

(٣) نفس المصدر ٦/ ٥٥.

(٤) ذكر المؤرخ شمس الدين الشهرزوري (٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م) هذا الكتاب من بين مؤلفات الرازي، وقال: إنه كان يؤلف كتباً في موضوعات ليس له فيها علم من بينها السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم. الشهرزوري: تاريخ الحكماء حققه عبد الكريم أبو شويرب ط١، جمعية الدعوة الإسلامية، (د م ن)، (١٩٨٨م)، ص٣٩٥.

الكواكب والأوثان، ودفاع عنها؛ وفي كتابه الأول حثّ على السجود للكواكب ودعوتها، والتقرب لها، بالغناء وفعل الفواحش، وشرب الخمر. وفعله هذا هو ارتداد عن الدين باتفاق المسلمين، لكنه لعله تاب عنه، وعاد إلى الإسلام[١].

وآخرهم: المتكلم سيف الدين الآمدي:

لاحظ عليه ابن تيمية اضطرابه وحيرته، وتوقفه في عامة الأصول الكبار، فلا يقرر في مصنفاته إثبات الصانع ووحدانيته، ولا حدوث العالم، ولا النبوات، ولا شيئاً من الأصول التي يحتاج إليها. لذا فإن الفخر الرازي ـ وإن كان ينقض أغلب ما يقرره ـ أحرص منه على تقرير الأصول المحتاج إلى معرفتها[٢]. وعندما ترجم الذهبي للسيف الآمدي وذكر ما قاله عنه ابن تيمية، عقّب عليه بقوله: «وهذا يدل على كمال ذهنه، إذ تقرير ذلك بالنظر لا ينهض، وإنما ينهض بالكتاب والسُّنَّة»[٣].

ويبدو أن الذهبي فهم من كلام ابن تيمية ما لم يقصده، فهو ذكر عن الآمدي أنه لا يقرر في مؤلفاته أصول العقيدة لغلبة الحيرة والوقف عليه، لا لأن ذلك يدل على كمال ذهنه، فإنه لو كان كذلك لقرر الأصول الكبار بأدلة الشرع واستراح، ولما توقف وحار فيها. وقول الذهبي: إن العقيدة لا ينهض بها إلا الكتاب والسُّنَّة، فهو كلام صحيح لكن ذلك لا ينفي أنه في مقدور العقل أن يقيم الدلائل على إثبات الخالق وحدوث الكون؛ لأن الله تعالى فطر البشر على الإيمان به؛ لقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠] ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [الزمر: ٣٨].

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص٤٧، والفرقان بين الحق والباطل ص٢٠١، ٢٠٢.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/٥٦٢.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/٣٦٦.

* **وأما الفقيه ابن قيم الجوزية**: فيرى أن المتكلمين عارضوا النص بالرأي، وقدموا الهوى على الشرع وهم أكثر الناس تناقضاً واضطراباً انتهى علم الكلام بمعظمهم إلى الحيرة والشك[1].

* **وانتقدهم الفقيه محمد بن علي الشوكاني** (ت١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م) في أنهم جعلوا لأنفسهم أصولاً لا سند لها إلا «مجرد الدعوة على العقل، والفرية على الفطرة، وكل فرد من أفرادها قد تنازعت فيه عقولهم، وتخالفت عند ادراكاتهم فهذا يقول: حكم العقل في هذا الكلام كذا، وهذا يقول: حكم العقل في هذا كذا...»، و«أغرب من هذا، وأعجب وأشنع، وأفظع أنهم بعد أن جعلوا هذه التعقلات ـ التي تعقلوها على اختلافهم فيها وتناقضهم في معقولاتها ـ أصولاً ترد إليها أدلة الكتاب والسُّنَّة، وجعلوها معياراً لصفة الربّ تعالى»[2].

ويتبين مما ذكرناه عن انتقادات كبار علماء الحنابلة لعلم الكلام وأهله أنهم عابوا عليهم الخوض في مسائل غيبية قال الشرع فيها كلمته الصريحة وليس في مقدورهم اقتحامها بعقولهم، ثم أنهم قدّموا ما أصلّوه من مذاهب على ما جاء به الوحي؛ مما أوقعهم في التأويل والتعطيل والشك والضياع والوقف وأوصلهم إلى نتائج تخالف ما ورد في الشرع. ومع ذلك لم يعيدوا النظر فيها ولم يرجعوا إلى ما قرره الشرع الحكيم، بل تمسكوا بها ودافعوا عنها وأقبلوا على النصوص إغفالاً وتأويلاً وتحريفاً ليطوعونها خدمة لأصولهم. اعتقاداً منهم أنهم بذلك ينصرون الدين[3]، ويردون على الطاعنين فيه.

---

(١) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ١/ ٢٤٢، وطريق الهجرتين ص٣٠٠.

(٢) الشوكاني: التحف في مذهب السلف ص٩.

(٣) لا شك أن المتكلمين قد دافعوا عن الإسلام وفق تصوراتهم، وانطلاقاً من منهجهم القاصر.

❁ ثانياً: في نقد الفلسفة وأهلها:

درَس كثير من علماء الحنابلة ـ (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) الفلسفة، فمنهم من تأثر بها فكراً وسلوكاً؛ كصدقة بن الحسين، والفخر إسماعيل غلام ابن المني، والركن عبد السلام بن عبد القادر الجيلاني، وعبد الرواق بن الفوطي[١]. ومنهم من درسها من باب الاطلاع والرد عليها؛ كعبد الرحمٰن ابن الجوزي وتقي الدين ابن تيمية.

*** ففيما يخص ابن الجوزي:**

فله انتقادات للفلسفة ورجالها، نجدها مبعثرة في مصنفاته[٢]. فمن ذلك أنه اتخذ منهم موقفاً عدائياً، وحذر الناس من مصاحبتهم[٣]، وأوجب منع الصبيان من مخالطتهم، لئلا يثبت في قلوبهم شيء من أفكارهم[٤]. وجعل الفلسفة من بين العوامل التي أفسدت على المسلمين عقائدهم، أدخلها إليهم بعض العلماء الذين لم يقتنعوا بما جاء به الشرع[٥].

وذكر أن جماعة من المسلمين انخدعوا بالفلاسفة، عندما سمعوا أنهم حكماء أذكياء، ولم ينتبهوا لتخليطهم وتخبيطهم في الإلٰهيات، فاتبعوهم وانتهى الحال ببعضهم إلى إهمال الصلوات وملابسة القاذورات والاستهانة بالشرع لتأثرهم بشبهات هؤلاء[٦]. ومعظمهم لم يكسبهم

---

(١) لم أعثر لهم على أي أثر علمي في الفلسفة، وعنهم انظر: المبحث الأول من الفصل السادس.

(٢) خصص لهم للفلسفة مباحث في كتابه تلبيس إبليس (ص٥١ وما بعدها) ومعظم ما قاله هو نقل عن غيره.

(٣) قرنهم بالمتكلمين في التحذير منهم. ابن مفلح: المصدر السابق ٣/ ٥٨٦.

(٤) نفسه ٣/ ٥٨٦.

(٥) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٢٢٦.

(٦) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٦٠.

التفلسف إلا الحيرة، فلا هم يعملون بمقتضاه، ولا بما يوجبه الإسلام. بل فيهم من يصوم ويصلي، ثم يعترض على الخالق وعلى النبوات، ويتكلم في إنكار بعث الأجساد، ويتسخط على الأقدار، ويقول[1]: «أنا لا أخاصم إلا من فوق الفلك»، وله في هذا المعنى أشعار كثيرة؛ كقوله:

أترانا صنعة من غير صانع   أم تراها رمية بغير رام

وقوله:

واحيرتا من وجود ما تقدمه   منا اختيار ولا علم فيقتبس[2]

وذكر ابن الجوزي أن أكثر الفلاسفة يثبتون وجود الله تعالى، ولا ينكرون النبوات، لكنهم أهملوا النظر فيها. وهم قد أجادوا في الطبيعيات ولم يختلفوا في الحسيات والهندسيات، وخلطوا وضلوا عندما تكلموا في الإلٰهيات[3].

فمن ذلك: قولهم بقدم الكون وأزليته، فهو عندهم لا بداية له ولا نهاية، وقد قال الفيلسوف اليوناني جالينوس (ت٢٠٠م): «لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في هذه المدة الطويلة»، فرد عليه ابن الجوزي بقوله: «قد يفسد الشيء بنفسه بغتة لا بالذبول، ثم من أين له أنها لا تذبل؟ فإنها بمقدار الأرض مائة وسبعين مرة أو نحو ذلك؛ فلو نقص منها مقدار جبل لم يبن ذلك للحسّ. ثم نحن نعلم أن الذهب والياقوت يقبلان الفساد، وقد يبقيان

---

(١) لم يسمه، لكنه يقصد صدقة بن الحسين الحداد البغدادي، وعن ذلك انظر: المبحث الأول من الفصل السادس.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٦٠.

(٣) نفسه ص٦٠.

سنين ولا يحس بنقصانهما»[1]. ويلاحظ على قول جالينوس أنه مجرد تخمين ورجم بالغيب، بناه على الظن والهوى، والنظر السطحي، في مسألة غيبية خطيرة لا دليل قاطع له فيها. لكن ابن الجوزي كان رده علمياً أقامه على الإمكان العقلي، والمشاهدة المادية، فبيّن أنه لا مانع عقلياً أن يفسد الشيء بنفسه بغتة لسبب من الأسباب، وإذا كنا لا نحسّ بفساد الذهب والياقوت ونقصانهما في مدة سنين، فأنَّى لنا أن نحسّ بنقصان الشمس، التي تزيد عن حجم الأرض بمائة وسبعين في اعتقاد الفلاسفة آنذاك؟. وقول ابن الجوزي هو الصحيح؛ لأن العلم الحديث أثبت أن الكون بأسره حادث وليس بأزلي، فقد خلقه الله تعالى منذ نحو خمس ملايين سنة[2]. وأن الشمس في تناقص مستمر من جراء فقدانها لطاقتها، وأنها ستنطفئ بعد نحو خمسين مليار سنة أو أكثر[3].

وأشير هنا إلى أن فكرة أزلية الكون قال بها فلاسفة مسلمون، لذا كفرهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) في كتابه «المنقذ من الضلال»[4]. وعندما احتضر الفيلسوف نجم الدين الدبيراني القزويني (ت٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م) قال له تلامذته أوصينا، فقال: «ما ثبت عندي من النظر شيء إلا أن هذا العالم قديم»، فعقب عليه الذهبي بقوله: «هذا من أقبح الكفر الذي أداه إليه ذكاؤه المفرط ونظره التام،

---

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ص٥٦.

(٢) دافيد برجاميني: الكون ترجمة: نزيه الحكيم، بيروت، دار الترجمة والنشر للفنون، (١٩٧١م)، ص٩٢، وزياد بيضون: الأرض وتكوينها، بيروت، معهد الإنماء العربي (١٩٨٠م)، ص٢٣، ٣٠، ٣١.

(٣) دافيد برجاميني: نفس المرجع ص٩٤، وعبد الحميد سماحة: في أعماق الفضاء ط٣، القاهرة دار الشروق، (١٩٨٠م)، ص٥٠.

(٤) انظر: ص٢٧، ٢٨.

فقبح الله الحكمة وأهلها»[1]. وأقول: إنه بغض النظر عن إثبات العلم الحديث لحدوث الكون، فإن النظر العقلي المجرد عن الهوى، يثبت حدوث العالم ببساطة، فالإنسان مخلوق له بداية ونهاية، والكون عاجز ومسخر له[2]. كما أن من حقائق الإسلام وأصوله، أن الكون حادث وجد بعد عدم، وقد ذكر ابن تيمية أن أساطين الفلاسفة قبل أرسطو وبعده لم يقولوا بقدم العالم[3]. الأمر الذي يبيّن أن الفلاسفة المسلمين القائلين بأزلية الكون، لم يأخذوا بالعقل الصريح، ولا بالنقل الصحيح، ولا بما قاله فلاسفة آخرون، وإنما كانوا في تبعية سلبية لفلسفة أرسطو.

*** وأما الشيخ تقي الدين ابن تيمية:**

فيعد أكثر علماء الحنابلة اطلاعاً على الفلسفة وتبحراً فيها، وله في نقدها بحوث مطولة نجدها في بعض مصنفاته؛ كـ«الرد على المنطقيين»، و«نقض المنطق»، و«درء تعارض العقل والنقل»، و«مجموع الفتاوى»، نقتصر هنا على بعض ملاحظاته وانتقاداته للفلسفة وأهلها. فمن ذلك أنه يرى أن الفلسفة لا يمكن نفيها، وإثباتها مطلقاً؛ لأنه ليس للفلاسفة «مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلـٰهيات والمعاد، والنبوات والشرائع، بل ولا في الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات المشاهدة، والعقليات التي لا ينازع فيها أحد» ومن حكى عنهم قولاً واحداً في هذه الأجناس، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم[4].

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء الجزء المفقود ص٢٩٦.

(٢) والنظر العقلي حتى وإن افترضنا أنه لم يثب حدوث الكون، فإنه لن ينفيه بالدليل القطعي.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ١/٦٢، ٩٩، ١٠٠، ١٠١.

(٤) نفس المصدر ١/٩٩.

فالفلسفة عند ابن تيمية، ليست مذهباً واحداً، بل هي مذاهب متعددة، فيها ما يذم وفيها ما يمدح، وفيها القول بقدم العالم، وفيها القول بحدوثه، وهذا موقف يتميز به ابن تيمية عن كثير من العلماء الذين ذموا الفلسفة مطلقاً؛ كالذهبي الذي قال: «قبح الله الحكمة وأهله»[١].

وانتقدهم في أنهم يتصورون أشياء بعقولهم، ويظنون أنها ثابتة في الواقع، وهي في الحقيقة بداخل نفوسهم؛ فهم بمنزلة الغالطين من الصوفية تقع لهم أشياء في بواطنهم فيظنون أنها في الخارج، لذا قيل: «نعوذ بالله من قياس فلسفي، وخيال صوفي»[٢]. وهم في مجال الصفات الإلٰهية كالمتكلمين، غالب ما يزعمون برهاناً هو شبهة ورأي، وأكثر ما يعتمدونه يؤول إلى دعوى لا حقيقة لها. أو شبهة من قياس فاسد، أو قضية كلية لا تصح إلا جزئية، أو دعوة إجماع لا تصح[٣]. ومعظمهم ليسوا على بصيرة فيما يقولونه، والحيرة مستولية عليهم، والشيطان استحوذ عليهم. إذا نظرت إليهم بعين القدر رحمتهم وترفقت بهم، فقد أوتوا ذكاء لا زكاء، وأعطوا فهوماً لا علوماً[٤]. وهم والمتكلمون أكثر الناس افتراقاً واختلافاً، ومن أعظم «بني آدم حشواً وقولاً للباطل وتكذيباً للحق، وأكثر الناس شكاً واضطراباً، وليس لهم إلا الجدل والاعتراض، وليس ذلك بعلم»[٥].

ثم عاب ابن تيمية على الفلاسفة إهمالهم للعلوم الشرعية، فلا يميزون بين صحيح الحديث وسقيمه، وفيهم طائفة لا تعتني بالقرآن

---

(١) الذهبي: المصدر السابق ص٢٩٦.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٤٩١.

(٣) نفس المصدر ٥/ ١١٩.

(٤) نفسه ٥/ ١١٩.

(٥) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٣، ٢٤.

والتفسير، إلا لتعلق الناس بهما، وليعيشوا بينهم بذكره، لا لأنهم يعتقدون وجوبهما في باطنهم[١]. ومنهم جماعة[٢] يتعمدون استخدام الألفاظ الشرعية ويطلقونها على مسميات مغايرة لمسمياتها الأصلية؛ كإطلاق اسم الملائكة على ما يثبتونه من العقول والنفوس، ثم يقولون نثبت ما أخبر به الأنبياء وأقر به جمهور الناس[٣].

وقد كفَّر ابن تيمية طائفة من الفلاسفة المسلمين، منهم: نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، وصدر الدين القونوي، الأول صابئ منجم، والثاني صوفي متفلسف قائل بوحدة الوجود، وكلّ منهما ـ في رأي ابن تيمية ـ كافر في قوله وعمله، وفي أفعالهما مروق وإعراض عما جاء في الشرع[٤]. وذكر عن النصير الطوسي أنه كان مستهتراً بالواجبات الشرعية، ويعاقر الخمر ويرتكب الفواحش. وأنه أخذ كتب الناس ـ عندما احتل المغول المشرق الإسلامي ـ فاحتفظ بكتب الطب والفلسفة، وعلم النجوم والعربية، وأحرق كتب العلوم الشرعية من تفسير، وفقه، وحديث[٥].

وللشيخ ابن تيمية دراسات نقدية هدمية معمقة للمنطق الأرسطي، في أسسه وجزئياته ومسائله[٦]. فتبين له أن منطق اليونان لا يحتاج إليه

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ص٨١، والتفسير الكبير ٢/ ٦.

(٢) ألحق بهم طائفة من المتكلمين والصوفية. ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/ ٢٤٣.

(٣) نفسه ١/ ٢٤٣.

(٤) نفس المصدر ٢/ ٩٣.

(٥) ابن تيمية: التفسير الكبير ٢/ ٦، والفرقان ص٢٢٥، ومنهاج السُّنَّة ٢/ ٩٩، ١٠٠.

(٦) تناول نقد المنطق الأرسطي في كثير من كتبه أهمها: الرد على المنطقيين، وقسم من كتابه نقض المنطق، ومجموع الفتاوى، ومنهاج السُّنَّة.

الذكي ولا ينتفع به البليد، وأن كثيراً من قضاياه خاطئة[1]؛ وأن أهله لم ينتفعوا بصحيحه في معرفة، وباطله أوقعهم في غاية الكذب، والجهل بالله ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠][2].

وقد درس الباحث المنطقي محمود يعقوبي، نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي، وبيَّن أن القضية الكلية عند ابن تيمية ليست ضرورية لحصول العلم بالقضايا الجزئية كما يدعيه المناطقة الصوريون؛ لأنه يمكن العلم بالقضية الجزئية دون واسطة؛ كمعرفتنا بأن الواحد نصف الاثنين، والكل أكبر من الجزء، وأن شيئاً ما لا يكون موجوداً معدوماً ولا يخلو من أحد الأمرين. وقصده من ذلك إثبات أن من المعارف الجزئية ما يفرض نفسه أول وهلة، ولا يحتاج إلى دليل؛ وبمعنى آخر أنه يمكن الاستغناء بالقضايا الجزئية عن القضية الكلية، وهذا موقف تجريبي يرى أن «الكلية موجودة في العقل وليست في الأشياء الجزئية، وبالتالي تكون كلية القضية أمراً اعتبارياً متولداً من التجريد، وليس أمراً متشخصاً موجوداً في الأعيان، ولعل هذا ما يمكن أن يصل إليه كل تجريبي ليست الحقيقة العامة لديه، سوى مجاميع من الحقائق الجزئية»، وهذا نفس ما ذهب إليه المنطقي جون ستوارت مل[3] (ت١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م).

وأما القضايا الكلية عند ابن تيمية ـ والتي تتحدث عن الأشياء العينية ـ فهي «لا وجود لها إلا في الذهن، أما الموجودات الحسية فلا يمكن الحديث عنها إلا بقضايا جزئية»، والكلية لا يمكن التيقن من صدقها؛ لأن الاستقراء التام لها في الزمان والمكان لا يمكن

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٣.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٣٤٤.

(٣) محمود يعقوبي: ابن تيمية والمنطق الأرسطي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية (د ت)، ص٨٠، ٨١.

تحقيقه، عكس القضايا الجزئية التي تخص الأشياء العينية، فهي قابلة للتحقق من صدقها على الواقع؛ لأننا يمكن أن نجربها. فالمعرفة الجزئية تفضل المعرفة الكلية وجودياً ومنطقياً، ومن ثم فإن «الموقف الطبيعي يغني عن اللجوء إلى القضية الكلية عند الاستدلال»، وهي ليست ضرورية في بنية الدليل، وهو رأي توصل إليه جون ستوارت مل من بعده ـ أي: ابن تيمية ـ عندما تصدى هو الآخر لنقد القياس المشائي»[١].

وقد أظهرت دراسات علمية حديثة متخصصة[٢] **الدور الكبير الذي قام به شيخ الإسلام ابن تيمية، في نقده للمنطق الأرسطي، وطرح البديل الإسلامي، وفق منهج علمي تجريبي شرعي**[٣]. وأثبتت أنه نقد المنطق الأرسطي نقداً مذهبياً شاملاً لم يسبق إليه، وهو يستبطن نظرية معرفية إسلامية شبيهة بنظرية المعرفة التي اعتمدها التجريبيون في نقدهم للمنطق الأرسطي[٤]. **وأنه ميَّز بين ضربين من المنطق: فطري وصناعي:**

الأول: واحد لدى جميع الناس، وهم مفطورون عليه ويصدر عنهم عفوياً، فهو منطق طبيعي عند كل البشر.

والثاني: هو جملة قواعد مستخلصة من أصول المنطق الطبيعي[٥].

---

(١) محمود يعقوبي: المرجع السابق ص٨٣.

(٢) أشهرها ثلاث: أولها: دراسة الباحث علي سامي النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام، والثانية: للباحث محمود يعقوبي في كتابه السابق الذكر، والثالثة: للباحث محمد حسني الزين في كتابه منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري.

(٣) لم يطلع على آراء ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي إلا في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، بعد نشر كتابه الرد على المنطقيين في الهند. محمود يعقوبي: المرجع السابق ص٨.

(٤) نفس المرجع ص٥.

(٥) نفس المرجع ص٦، ٧.

وأنه أقام آراءه النقدية على أساس حسي انطلاقاً من مبدأ معرفي مستمد من عقيدة الإسلام وشريعته، فكانت نزعته ملتقى لصحيح النقل وصريح العقل[1].

كما بيّنت أنه أقام الدليل على أن كل معرفة لا تقوم على تجربة عملية فهي ليست علماً، ومن ثم لا يمكن الوصول إلى حقائق الأشياء عن طريق المنطق الصوري، ففتح بذلك للإنسان باب العلم القائم على الحقائق الملموسة المدركة بالحواس[2]. وأنه لم يهاجم المنطق بإصدار فتوى تحريم الاشتغال به، بحجة أنه يعارض صحيح المنقول، بل تصدى له بالفكر؛ لأنه يخالف كذلك صريح المعقول، متبعاً في ذلك منهجاً نقدياً هدمياً إنشائياً[3]. وبيَّن أنه ـ أي: المنطق الصوري ـ عقيم لا ينتج جديداً، وقاصر عن مجاراة الفكر المبدع ومعيق له، وهو تشويه للمنطق الفطري، وإخراج لقوانينه الطبيعية عن مجراها السهل إلى مساقها الوعر[4].

وأشير هنا إلى أن العلماء المسلمين ـ (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) ـ وما بعدهما ـ قد تباينت مواقفهم من المنطق الأرسطي، فمنهم من ذمّه ونفّر منه وحرّمه؛ كأبي عمرو ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، وابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، وجلال الدين السيوطي[5]

---

(١) محمود يعقوبي: نفس المرجع ص٨.

(٢) محمد حسني الزين: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص٣٦٩.

(٣) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية (١٩٨٤م)، ص١٨٤.

(٤) محمد حسني الزين: المرجع السابق ص٣٦٧، ومحمود يعقوبي: المرجع السابق ص٢٦٤.

(٥) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ١/ ١٦٢، وإغاثة اللهفان ٢/ ١٩٠، والذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص١٢٤، والسيوطي: =

(ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م). ومنهم من حبّذه، ومدحه وحثّ عليه؛ كأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وعبد الرحمٰن ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، فالغزالي هو أول من أدخل المنطق إلى العلوم الشرعية، عندما وضع مقدمة منطقية لكتابه «المستصفى في علم الأصول»، وقال عنها: «هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[1]. وأما ابن خلدون فقال عن المنطق: هو علم يعصم الذهن عن الخطأ، في اقتناص المطالب المجهولة والأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ والصواب[2]. ويرى الباحث سامي النشار أن الغزالي ربما يكون قد غيَّر موقفه من المنطق، بعدما تبين له التناقض بين الروحين الإسلامية واليونانية، وبعد تركه لعلم الكلام والفلسفة وإقباله على طريق المعرفة الصوفية[3].

وأقول ـ تعقيباً على هؤلاء ـ: إنه يجب التفريق بين المنطق الفطري الذي هو عند كل الناس وبين المنطق الأرسطي الذي هو نتاج للفطري وصورة مشوهة عنه، مما يعني: أن الأول هو أصل العلم لا الثاني، لذا وجد العلم والعلماء قبل المنطق الصوري، وأرسطو ذاته لم يكن علمه ثمرة لمنطقه المشائي، إنما العكس هو الصحيح، فالكل إذن جاء نتاجاً للمنطق الطبيعي. كما أن علماء الإسلام ـ منذ صدر الإسلام ـ برعوا في العلوم ودونوا العلوم الشرعية دون الرجوع إلى منطق اليونان[4]. وفي

= حسن المحاضرة ١/ ٣٣٩، ٣٤٢.

(١) أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٦م)، ص١٠.

(٢) ابن خلدون: المصدر السابق ص٣٩٢.

(٣) النشار: المرجع السابق ص١٧٩، ١٨٠، ٣٥٥.

(٤) عن ذلك انظر: رد ابن الصلاح على الغزالي. الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص١٢٤.

وقتنا الحاضر كل العلوم الطبيعية والإنسانية تقوم على مناهج بحث جديدة، ترتكز في أساسها على منهج البحث التجريبي، ولا تقوم على المنطق الصوري.

وأما القول بأنه ـ أي: المنطق الصوري ـ ضروري للعقل وهو بمثابة النحو لتقويم اللسان[1]، فهو ليس بصحيح بالمرة؛ لأن كل الناس ينموا فيهم المنطق طبيعياً، وعامتهم يتعلمون اللغة من المجتمع دون تمدرس، وأما المتعلمون منهم فهم في حاجة إلى تعلم قواعد النحو واللغة من التعليم الابتدائي إلى الجامعي، لتقويم ألسنتهم، والتمكن من ناصية اللغة، لكنهم ليسوا في حاجة بتاتاً إلى المنطق الأرسطي ليتعلموا التفكير طيلة حياتهم. وحتى الطلاب الذين يدرسونه في الأقسام النهائية ـ مثلاً ـ فلا يدرسونه ليتعلموا التفكير، فهم قد تعلموه قبل أن يدرسون المنطق، وإنما يقرؤونه كمادة جافة مقررة في البرنامج سرعان ما ينسونه.

كما أن الادعاء بأنه ـ أي: المنطق ـ يعصم من الخطأ فهو ادعاء باطل؛ لأن الفلاسفة ـ وهم أكثر العلماء دراسة له ـ هم أكثر الناس اختلافاً وتناقضاً، ومذاهبهم شاهدة عليهم، فيها الملحدة، والمؤمنة، والمرتابة، وأقوالهم في الإلـٰهيات معظمها أوهام وظنون، تخالف ما جاء في الشرع الحكيم؛ فإذا لم يعصم رجالاته من الخطأ والتناقض فأنَّى له أن يعصم غيرهم من العلماء والعوام.

ويلاحظ على أبي حامد الغزالي ـ في نقده للفلسفة ـ أنه رد عليها وكفَّر رجالها[2] لكنه استثنى منها منطقها وجعله مقدمة لكل العلوم ـ بما فيها العلوم الشرعية ـ، فجاء نقده جزئياً ناقصاً؛ لم يبلغ ما فعله ابن تيمية

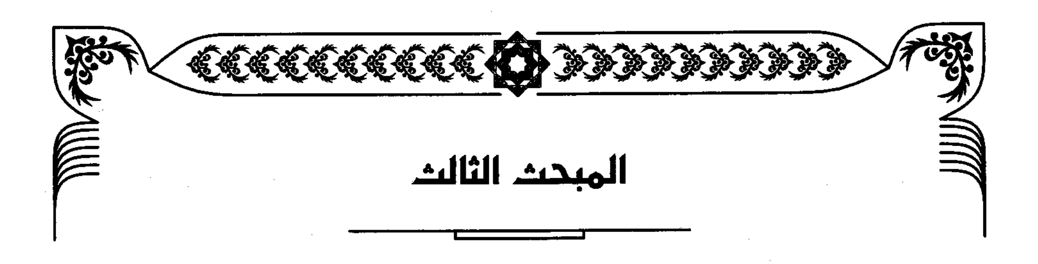
---

(١) عبد الجليل المهدي: الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى، ص١٩٥.
(٢) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ص٢٧، ٢٨.

في نقده لإلٰهيات الفلسفة اليونانية ومنطقها، فجاء نقده أسد وأشمل من عمل الغزالي.

ويستنتج مما أوردناه عن نقد علماء الحنابلة لعلم الكلام والفلسفة (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أنه وجد فيهم من درس علم الكلام وبرع فيه. وبعضهم انتقده بشدة وذم أهله؛ كابن عقيل، وابن الجوزي، والموفّق بن قدامة، وابن تيمية، الذين أخذوا على أهله تركهم لنصوص الوحي، وخوضهم بعقولهم ـ المحدودة ـ في قضايا غيبية لا يدركونها، مما أوقعهم في الحيرة والضياع. ومنهم جماعة درست الفلسفة وصنفت فيها كتباً، لكن معظمهم تأثر بها تأثراً سلبياً ولم يتركوا لنا أثراً علمياً في نقدها، ما عدا ابن الجوزي، وابن تيمية اللذان انتقداها، وأبديا رأييهما فيها؛ مع العلم أن الثاني كان أكثر اطلاعاً، وعمقاً، وإبداعاً في نقده للفلسفة. والاثنان يعدان من كبار علماء الحنابلة الأحرار المتخصصين في نقد العلم والعلماء.





المبحث الثالث

في نقد التصوف وأهله

يعتبر علماء الحنابلة من أكثر علماء أهل السُّنَّة انتقاداً للتصوف وأهله؛ لأنهم ورثوا عن إمامهم موقفه المتشدد من الصوفية عندما ذمّ طريقتهم، وحذّر من صحبتهم[1]. ولما رأوه في سلوكهم من انحرافات كثيرة عن الشرع[2]. ومن أشهرهم نقداً لهؤلاء ثلاثة، هم: ابن عقيل، وابن الجوزي، وابن تيمية.

أولاً: نقد ابن عقيل للتصوف والصوفية:

انتقد أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م)، الصوفية في منهاجهم وسلوكياتهم، فمن ذلك أنه ذكر أن مما يسقط مشايخهم في عينيه، هو أن أحدهم إذا خوطب بمقتضى الشرع قال: عادتي كذا وكذا. يشير إلى طريقة قد قنّنها لنفسه تخرج عن سمت الشرع؛ فهو إذن مختلق طريقة، وكل مختلق مبتدع ولو كان في ترك السنن؛ لأن الاستمرار على تركها خذلان[3]. وعاب عليهم كذلك تغيير أسماء بعض المحرمات، وإطلاق عليها عبارات أخرى؛ كقولهم في الاجتماع على الغناء:

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٨٩.

(٢) سنذكر بعضها فيما يأتي من هذا المبحث.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٣٦.

الأوقات، وفي المعشوقة: أخت، وفي المرأة المحبة: مريدة، وفي الرقص والضرب: الوجد، وفي اللهو والبطالة: رباط، وهذا تحريف وتمويه غير مباح شرعاً[1].

وقارنهم بالمتكلمين فانتهى إلى أن أهل الكلام يفسدون عقائد الناس، بتوهيمات شبهات العقول، والصوفية يفسدون الأعمال، ويهدمون قوانين الأديان، ويحبون البطالات وسماع الأصوات، وما كان السلف الصالح على ذلك المنهاج، فقد كانوا في العقائد عبيد تسليم، وفي الأعمال أرباب جد[2]. وفضّل عليهم ـ أي: الصوفية ـ المتكلمين الذين يُزيلون الشك، أما هم فيوهمون التشبيه في مجال الصفات[3]. وهو قد فضّل عليهم المتكلمين لغلبة علم الكلام عليه؛ لأن من طغى عليه النظر العقلي كان ذمّه لمنحرفة العباد، أكثر من ذمه لمنحرفة المتكلمين[4].

واتخذ ابن عقيل موقفاً حازماً من دعوى الصوفية: «يسلّم للشيخ حاله».

فيرى أنها دعوى اتخذها مشايخ الصوفية للتسلطن بها على أتباعهم، ودفعاً للاعتراض عليهم. وإلّا فإن الاعتراض مشروع على كلّ إنسان، ألم تر أن الصحابة ﷺ قد اعترضوا على النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ عندما أظهر لهم أشياء لم يفهموها يوم الحديبية. وحتى الملائكة تساءلوا عندما قالوا لله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال موسى ﷺ: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف: ١٥٥][5]. ثمّ إننا نجد

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٣٩١.

(٢) نفس المصدر ص٤١٦.

(٣) نفس المصدر ص٤١٧.

(٤) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١٣٦، ١٣٧.

(٥) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٤١٦

شيخ رباط يخلوا بأمرد ويسمع منه أو من امرأة حرّة الغناء، ويأكل الحرام ويرقص، ولا يسأل الفقهاء، ولا يبني أمره على الشرع ويتصرف إنطلاقاً من وجدانه وواقعاته، ويقول أتباعه: «الشيخ يسلم إليه طريقته». ثم قرر ابن عقيل أنه لا طريقة مع الشريعة ولم يبق لأحد معها قول، وما جاءت هي إلّا بهدم العوائد، ونقض الطرائق، و«ما على الشريعة أضرّ من المتكلمين والمتصوفة»[1].

وعلى العكس منه نجد الفقيه تاج الدين السبكي الشافعي يدعو إلى الاعتقاد في الصوفية والتسليم لهم في أحوالهم وحسن الظن بهم، وانتقد الفقهاء الذين يحكمون على ظاهر هؤلاء[2].

ورداً عليه أقول: إن الله عز وجل قد أوجب على كل مسلم الخضوع لشرعه، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] ومن ثم لا يحق للصوفية، ولا لغيرهم من الناس أن يستثنوا أنفسهم من الخضوع للشرع والاحتكام إليه.

وأما انتقاده للفقهاء في حكمهم على الصوفية من خلال ظاهرهم، فهم على صواب وهو على خطأ؛ لأن الشريعة الإسلامية تحكم على الناس بناء على ظاهرهم، وتترك بواطنهم لعلام الغيوب، لذا كان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ يعامل المنافقين معاملة المسلمين، وهو يعلم ما يكنونه في صدورهم من كفر ونفاق وخداع[3].

لذا، فإني أوافق ابن عقيل في اعتراضه على الصوفية، وردّه عليهم في دعوى: تسليم للشيخ حاله؛ لأن حجته في ذلك قوية دامغة.

وأوجب ابن عقيل ذمهم ـ أي: الصوفية ـ ووصفهم بأنهم: زنادقة

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١٣٥.

(٢) السبكي: معيد النعم ص٨٨.

(٣) انظر: ابن هشام: المصدر السابق ص١٥١، ١٨٤.

في زي عباد شرهين، ومشبهة خلعاء، لأفعالهم المنكرة المخالفة للشرع، فهم يحبون البطالات والاجتماع على الملذات، ويعتمدون على بواطنهم ويتكلمون كالكهان، ويقول أحدهم: «قال لي قلبي عن ربي»[1]. ويستميلون المردان والنسوان بإلباسهم خرقة التصوف وجمعهم في السماعات. كما أنهم يفسدون قلوب النساء على أزواجهم، ويقبلون طعام الظلمة والفساق، ولا عمل لهم في أربطتهم إلا الأكل والرقص والغناء، مع تمزيق الثياب، والصعق والزعق والتماوت، وتحريك الطباع والرعونات بالأسجاع والألحان[2].

ثانياً: نقد ابن الجوزي للتصوف والصوفية:

اشتد الفقيه عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) في انتقاد الصوفية، وخصص لذمهم وانتقاد مذهبهم قسماً كبيراً من كتابيه: «تلبيس إبليس»، و«صيد الخاطر».

فمن ذلك: أنه عاب عليهم تركهم للعلم وتنفير الناس منه، واقتصار بعضهم على القليل منه، بدعوى الاكتفاء بعلم الباطن، ولا حاجة للوسائط، وإنما هو: قلب ورب[3]. لذلك انحرف أكثرهم في عباداتهم، وقلَّت علومهم، وتكلموا في الشرع بآرائهم الفاسدة، فإذا أسندوا فإلى حديث ضعيف أو موضوع، أو يكون فهمهم منه رديئاً؛ وإذا خاضوا في التفسير كان غالب كلامهم خطأ وهذياناً. ولجهلهم بالشرع وابتداعهم بالرأي ابتكروا مذهباً زينه لهم هواهم، ثم تطلبوا له الدليل من الشرع،

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٤/ ١٣٤، ١٣٥.

(٢) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٤١٥، وابن مفلح: المصدر السابق ٢/ ٣٣٣، ٣٣٤.

(٣) ابن الجوزي: نفس المصدر ص٣٥٩، وصيد الخاطر ص٣٣٩.

فاستدلوا بآيات لم يفهموها، وبأحاديث لها أسباب وجمهورها لا يثبت[1].

وعن موقف الصوفية من العقل والنقل، واعتزازهم بمذهبهم:

نقل ابن الجوزي عن الصوفي عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) قوله: «حجج الصوفية أظهر من حجج كل أحد، وقواعد مذهبهم أقوى من قواعد كل مذهب؛ لأن الناس إما أصحاب نقل وأثر، وإما أرباب عقل وفكر، وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة، والذي للناس غيب فلهم ظهور، فهم أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال».

ثم عقب عليه ابن الجوزي بقوله: «من له أدنى فهم يعرف أن هذا الكلام تخليط، فإن من خرج عن النقل والعقل فليس بمعدود في الناس، وليس أحد من الخلق إلا وهو مستدل. وذكر الوصال حديث فارغ، فنسأل الله العصمة من تخليط المريدين والأشياخ»[2]. وما قاله القشيري خطير جداً ينتهي بمن يأخذ به إلى إبعاد الشرع، وتعطيل العقل، ليعبد الله ـ بعد ذلك ـ على هواه، فلا يفرق بين الحلال والحرام، ولا بين ما يجب لله ما لا يجب له، فيضل ويضل ويصدق عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

وعاب على مشايخهم تكلمهم في القرآن الكريم بغير علم، وقولهم فيه خلاف أقوال المفسرين:

فذكر أن الصوفي أبا عبد الرحمٰن السلمي (ت٤١٢هـ/ ١٠٢١م) صنف تفسيراً[3] جمع فيه أقوالاً لهم أكثرها هذيان. منها: أن الصوفي

---

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ص٢٤٠، ٣٧١ وما بعدها. ونفسه ص٢٥، ٢٧، ٤١٢.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٤٦.

(٣) سماه حقائق التفسير، قال عنه الذهبي: «أتى فيه بمصائب وتأويلات الباطنية»، =

أبا القاسم بن محمد الجنيد البغدادي (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) فسّر قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ⁦٦⁩﴾ [الأعلى: ٦] بمعنى لا تنس العمل به. وفسّر قوله تعالى: ﴿وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ﴾ [الأعراف: ١٦٩] بتركوا العمل به. وهذان التفسيران عند ابن الجوزي غير صحيحين؛ فقوله في الآية الأولى، هو خلاف إجماع العلماء، إذ فسرها على أن فيها نهي، والصحيح إنما هو خبر لا نهي وتقديره: فما تنسى ـ أي: فيها نفي ـ ولو كان نهياً لجزم الفعل. وأما قوله في الآية الثانية بأن معناها: تركوا العمل به، فهو خطأ؛ لأن معناها الدرس الذي هو التلاوة، من قوله تعالى: ﴿وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩]، لا من دروس الشيء الذي هو هلاكه[١]. ثم ختم ابن الجوزي تعقيباته على تفسيراتهم بقوله: «وإنما العجب من هؤلاء ـ وكانوا يتورعون من الكلمة واللقمة ـ كيف انبسطوا في تفسير القرآن الكريم إلى ما هذا حدّه»[٢].

وأشار ابن الجوزي إلى أن كبار مؤلفي الصوفية كالحارث بن أسد المحاسبي البغدادي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، وأبي نعيم أحمد الصفهاني (ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، وأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، جمعوا في مصنفاتهم الأكاذيب، والاعتقادات الباطلة، والكلام المرذول، وملؤوها بالأحاديث غير الصحيحة والدقائق القبيحة، وأمروا فيها بأشياء مخالفة للشريعة، ولم يستندوا فيها على أصل، وإنما هي واقعات تلقفها بعضهم عن بعض، ثم دونوها وسموها علم الباطن[٣].

= ونقل عن الخطيب البغدادي، أن عبد الرحمٰن السلمي غير ثقة، كان يضع الأحاديث للصوفية. الذهبي: تذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٤٦.

(١) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٣٧٠.

(٢) نفس المصدر ص٣٧٤.

(٣) ابن الجوزي: المصدر السابق ص١٨٦ وما بعدها. وصيد الخاطر ص٤٧٠.

وانتقدهم في بعض سلوكياتهم داخل الأربطة:

فمنها: أنهم أخلدوا فيها إلى البطالة، وأراحوا أنفسهم من طلب الرزق وإعادة العلم، ولا صلاة نافلة ولا قيام ليل. وإنما أكثر همهم التظاهر بالمرقعات وطلب الملذات، وسماع الأغاني من المردان، والمبالغة في المأكول والمشروب[1]. ثم قارنهم ابن الجوزي بمتقدميهم، فقال: إن أولئك قد لبس عليهم الشيطان بتقليل الطعام، وعدم شرب الماء البارد؛ وأما المتأخرون فقد لبس عليهم بكثرة الأكل ورفاهية العيش، واستراح هو من التعب واشتغل بالتعجب منهم[2].

وأخذ ابن الجوزي على بعض مشايخ الصوفية الأوائل دعوتهم إلى الجوع وتقليل الطعام، ومجاهدة النفس بترك مباحاتها.

ونبّه إلى أن اتباع الشرع وما كان عليه الصحابة أولى من اتباع هؤلاء، وأن النفس مطية، على الإنسان أن يرفق بها ليصل إلى مقصوده، فيعطيها ما يصلحها ويمنعها ما يضرها، والجسم في حاجة ماسة إلى مختلف أنواع الغذاء[3].

وقوله هذا صحيح؛ لأن الاعتدال في الأكل هو المطلوب، فلا إفراط ولا تفريط؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣١]، ولأن الجسم يتضرر من كثرة الأكل، كما يتضرر من قلته. وقد روي أن الصوفي أبا محمد بن شكر اليونيني البعلي (ت٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م) داوم على خشونة العيش، وكثرة الجوع والمجاهدة، فحصل له يبس أفسد مزاجه وأورثه تخيلات، فتارة يتخيل أن جماعة تريد اغتياله، وتارة يتوهم

(١) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٣٣٨، ٤١١.
(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٣٢.
(٣) نفس المصدر ص١٧٢، ١٧٣، ٢٤٠.

أنه اطلع على أماكن فيها كنوز وأموال كثيرة[1].

وانتقدهم كذلك في تميزهم بلباس الفوط المرقعات وتظاهرهم بها.

وهو أمر مكروه وليس من الشريعة لعدة وجوه، منها: أنهم لبسوها من غير فقر، ولم يلبس السلف الثياب المرقعات إلا ضرورة. وأنهم ادعوا الفقر وقد أمرنا بإظهار نعم الله علينا. وأنهم أظهروا الزهد ـ الذي قد يورث فيهم الكبر ـ والمطلوب منهم ستره[2]. وفي ذلك يروى أن عالماً قال لجماعة من أصحاب المرقعات: «إخواني إن كان لباسكم موافقاً لسرائركم، لقد أحببتم أن يطلع الناس عليها، وإن كانت مخالفة لسرائركم، فقد هلكتم وربِّ الكعبة»[3]. وفي حرصهم على ارتداء الخرق المرقعات، أشار ابن الجوزي إلى أنهم اختلقوا حديثاً في لبسها[4]، له إسناد متصل كلّه كذب ومحال[5].

ويلاحظ على هؤلاء القوم: أنهم بقدر حرصهم على التظاهر بالاهتمام بتطهير النفوس من أمراضها، وترويضها على الصبر والقناعة بالقليل، فإنهم من جهة أخرى تبدو عليهم جلياً مظاهر الكبر والتعالي، والاهتمام بالشكليات. فيدعون أنهم أرباب القلوب والبواطن والوصال، ويزدرون أصحاب العقل والنقل، ويحرصون على التميز عن الناس بلباس صوفي مرقع. أوليس من الأحسن لقلوبهم وأخلاقهم، ستر أحوالهم وعدم التميز عن غيرهم بالمرقعات؟!.

وأشير هنا إلى: أن المظاهر السلبية التي ذكرها ابن الجوزي عن

---

(١) اليونيني: ذيل مرآة الزمان ٣/ ١٣٥.

(٢) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٣٣٨، وتلبيس إبليس ص٢١٤.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس ص٢١٥.

(٤) عن هذا الحديث انظر: المبحث الثاني من الفصل السادس.

(٥) ابن الجوزي: نفس المصدر ص٢١٦.

الصوفية، قد وجدت قبل زمانه واستمرت إلى ما بعده. فمن ذلك أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، روى أنه لما شاعت دعاوى الصوفية العريضة بين العوام؛ كالعشق والمشاهدة، وارتفاع الحجاب، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة، ترك أناس أعمالهم اليومية وتصوفوا، وأظهروا تلك الدعاوى واستلذوا مناخ البطالة[١]. وروى الفقيه تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) أن الصوفية في عصره قد كثر عددهم، واتخذوا الخوانق طريقاً للدنيا، فارتدوا لباس الزور، وأكلوا الحشيش ـ المخدر ـ، وانهمكوا في طلب الملذات، حتى قيل فيهم: «أكلة بطلة سطلة، لا شغل ولا مشغلة»، وقيل كذلك: «نعوذ بالله من العقرب والفار، ومن الصوفي إذا عرف الدار»[٢].

* **ولم يكتف ابن الجوزي بانتقاد عوام الصوفية وذمّهم، بل انتقد كذلك خواصهم وأعلامهم**؛ كأبي حامد الغزالي، ومحمد بن طاهر المقدسي (ت٥٠٧هـ/ ١١١٣م)، وعبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م).

ففيما يخصّ الغزالي: فذكر عنه أنه خالط الصوفية، وأخذ بنصائحهم، ونظر في كتب قدمائهم، فاجتذبه ذلك كلية[٣]، وأبعده عن قانون الفقه. ثم تعجب منه كيف نزل من رتبة الفقيه إلى رتبة الصوفي؟! حتى أنه ـ أي: الغزالي ـ قال: لا ينبغي للمريد إذا تاقت نفسه للجماع، أن يأكل ويجامع، فيعطيها شهوتين فتقوى عليه. وهذا ـ في نظر ابن الجوزي ـ مخالف للسُّنَّة، فقد جمع النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٦١.

(٢) السبكي: معيد النعم ص١٢٥.

(٣) انتقل الغزالي إلى التصوف في سنة (٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م). أبو بكر بن العربي: المصدر السابق ٢/ ٣٠.

في مأكله شهوتين، فأكل القثاء[1] بالرطب، وطاف على نسائه بغسل واحد. فهلا اقتصر على شهوة واحدة[2].

وتعجب منه في سلبيته تجاه الصوفية وأخذه بنصائحهم المخالفة للفقه، مع معرفته وفهمه.

فمن ذلك: أنه أخذ بنصيحة أحد كبار الصوفية أمره فيها بترك المواظبة على تلاوة القرآن الكريم، وأن لا يلتفت قلبه إلى أهل وولد، ولا إلى مال وعلم، ويتفرغ لقول: الله، الله، ويواظب عليه حتى يفتح عليه بما فتح على الأنبياء والأولياء[3].

ثم قال عنه أنه باع الفقه بالتصوف بأرخص الأثمان، عندما ذكر أشياء تخالف الشريعة ولم ينكرها، بل حكاها واستحسنها كوسيلة للتربية والتعليم، منها: أنه روى أن بعض الشيوخ أكسل عن القيام في الليل، فلزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتطاوعه على القيام. وحكى أن عابداً كان شديد الحب للمال، فعالج نفسه بأن باع كل ما يملك، ورمى بالمال في البحر، ولم يفرقه على الناس خوفاً على نفسه من الرياءورعونة النفس[4].

وإقدامهما على هذين الفعلين منكر مخالف للشريعة، فهي قد نهت عن إضاعة المال وإذاء الجسم، فالقيام على الرأس يؤدي إلى انعكاس الدم إليه، وهذا يضر بالإنسان ويسبب له أمراضاً[5]. كما أن تصرف هذين الرجلين دافعه ـ على ما يبدو ـ الجهل أو حبّ المحمدة، أو كلاهما

---

(1) القثاء، هي ثمرة تشبه الفقوس. علي بن هادية: المرجع السابق ص٨١٥.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٤٠.

(3) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٣٤٤.

(4) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٣٩٤.

(5) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٣٩٥.

معاً. فالذي جمع ماله ـ مثلاً ـ ورماه في البحر خوفاً من الرياء، كان في مقدوره البحث عن وسيلة أخرى يربي بها نفسه ولا يضيع بها ماله، وإن أصرّ على التخلص منه، فليخرج به ليلاً أو باكراً ـ في وقت لا يراه فيه الناس ـ ويتركه في أي طريق، ليأخذه الناس، أحسن له من أن يرميه في البحر.

وأما محمد بن طاهر المقدسي: فذكر عنه عبد الرحمٰن ابن الجوزي أنه صنّف كتاباً في التصوف، يضحك «من يراه، ويعجب من استشهاده على مذاهب الصوفية بالأحاديث التي لا تناسب ما يحتج له من نصرة الصوفية»[1]. وروى عنه أنه كان يقول بمذهب الإباحية في النظر إلى المردان؛ وله قصيدة فيها التحلل من الشريعة، ومدح النصارى[2]. وحكى عنه أنه قال: من سنن الصوفية التي ينفردون بها، وينتسبون إليها، صلاة ركعتين بعد ارتداء الخرقة والتوبة، واحتج على ذلك بحديث الصحابي ثمامة بن آثال فإنه عندما أسلَم أمره الرسول ﷺ بالاغتسال.

ثم عقب عليه بقوله: إن ما ذهب إليه ابن طاهر هو من أقبح الجهل؛ لأن ثمامة كان كافراً فأسلم، فوجب عليه الغسل؛ وليس في الخبر صلاة ركعتين فيقاس عليها، ولا قال بها العلماء، فهذا ابتداع لا سُنَّة. ومن أقبح الأشياء قوله أن الصوفية ينفردون بسنن، فهي وإن كانت من الشرع فالمسلمون كلّهم مطالبون بها، وإن لم تكن منه فهم الذين اخترعوها[3].

ثم أشار ابن الجوزي إلى أن العلماء الذين مدحوا ابن طاهر المقدسي، إنما أثنوا عليه لأجل حفظه للحديث، وإلا فالجرح أولى به. وتعجب من الحافظ أبي سعد عبد الكريم السمعاني (ت٥٦٣هـ/ ١١٦٧م)

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ١٧٨.

(٢) نفسه ٩/ ١٧٨، والذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص١٧٤.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٩٨.

من انتصاره لابن طاهر بلا شيء، إلا قوله: «لعله تاب»[1]. لكن المحدّث محمد بن عبد الهادي المقدسي (ت٧٤٤هـ/ ١٣٤٣م) أنكر أن يكون ابن طاهر يقول بالإباحة المطلقة؛ لأنه من أهل الحديث المعظمين للآثار، لكنه أخطأ في إباحة السماع والنظر للمرد[2].

وآخرهم: **الشيخ عبد القادر الجيلاني**: لم يكن على وفاق مع ابن الجوزي، فقد روى أن هذا الأخير كان يغض من قدره ولا ينصفه، وصنّف كتاباً في ذمّه، نقم فيه عليه أشياء كثيرة[3].

لكنني لم أعثر لابن الجوزي على أي نقد أو ذم صريحين لعبد القادر الجيلاني؛ وإن كان يوجد ما يوحي إلى أنه لم يكن على علاقة حسنة معه.

فمن ذلك أنه ترجم له في كتابيه: «مناقب الإمام أحمد»، و«المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، فلم يمدحه ولم يقدح فيه، ولم يترحم عليه، وسماه: «عبد القادر»، دون عبارة أخرى تدل على مكانته؛ كالشيخ، والفقيه، والعالم، وجاءت ترجمته في ثمانية أسطر وكلمات[4].

وفي هذا يقول المؤرخ الذهبي: «ولم تسع مرارة ابن الجوزي بأن يترجمه بأكثر من هذا، لما في قلبه له من البغض، نعوذ بالله من الهوى»[5]. وهو ـ أي: ابن الجوزي ـ وإن لم يتوسع في معظم تراجم عصره ـ الذين ذكرهم في تاريخه ـ فقد كان في إمكانه أن يذكر للشيخ الجيلاني ترجمة حافلة، مرصعة بجواهر كلامه الوعظي، لكنه

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ١٧٨.

(٢) محمد بن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث ٤/ ١٦.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٧٦، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٩٥.

(٤) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ٢١٩، ومناقب الإمام أحمد ص٥٣١.

(٥) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٦١ ـ ٥٧٠هـ)، ص٨٩.

لم يفعل ذلك؛ في حين ترجم لأبي الوفاء ابن عقيل في ثلاث صفحات، وللوزير ابن هبيرة في نحو أربع صفحات[1].

فما هي أسباب تنافر الرجلين وهما حنبليان بغداديان يجمعهما مذهب واحد، أصولاً وفروعاً؟

يبدو لي أن أهمها سببان: الأول هو التصوف، فإنه قد فرّق بينهما، فالجيلاني قطب من أقطاب الصوفية، وابن الجوزي من كبار العلماء المنتقدين للتصوف والناقمين على أتباعه، لذا قيل أنه أنكر على الجيلاني تصرفات صدرت منه في كتابه الذي ذمّه فيه. والثاني هو الحسد، فيبدو أن ابن الجوزي كان يحسد الشيخ عبد القادر وينافسه، لما له من جاه في بغداد وخارجها، مما دفعه إلى بغضه وعدم إنصافه. وهذا لا يليق بعالم مثله، والجيلاني ليس من أقرانه، فهو بمثابة والده إذ يكبره بأكثر من خمس وثلاثين سنة[2].

وعن سبب اشتداد ابن الجوزي في نقد الصوفية، يرى الحافظ ابن رجب الحنبلي أنه لما كان ابن الجوزي عظيم الخبرة بأحوال السلف الأول، ولما له من حظ من أذواق الصوفية ومشاركتهم في بعض معارفهم، أصبح لا يعذر المشايخ المتأخرين، في مخالفتهم لطريق المتقدمين، ويشتد في الإنكار عليهم. ومن ساق المتأخرين مساق الأوائل وطالبهم بسيرتهم في العلم والعمل، والورع وكمال الخشية، فلا ريب أنه يزدري المتأخرين، ويمقتهم ويهضم حقوقهم، فالأولى تنزيل الناس منازلهم، وتوفيتهم حقوقهم، ومعرفة مكانتهم،

---

(١) انظر: ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ٢١٢ وما بعدها. و٢١٤ وما بعدها.

(٢) ولد الجيلاني في سنة (٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، وابن الجوزي ولد ما بين سنتي (٥٠٧ ـ ٥١٠هـ/ ١١١٣ ـ ١١١٦م). ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٩٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٣٢٩.

وإقامة معاذيرهم[١].

وهذه مبالغة في تبرير سلوكيات هؤلاء والاعتذار لهم؛ لأن ابن عقيل وابن الجوزي ـ مثلاً ـ قد أنكرا عليهم تصرفات كثيرة ـ سبق ذكرها ـ مناقضة للشرع، وليس لهم فيها عذر مقبول، إلا الانحراف واتباع الهوى، والجهل بالشرع.

وأما الباحث زكي مبارك فقد علّق على انتقادات ابن الجوزي للصوفية، بقوله: «وقد شغل ابن الجوزي نفسه بتعقب الصوفية، فنقل عنهم حكايات غريبة؛ وعلّق عليها تعليقات تدل على بصر بدقائق علم النفس والأخلاق»[٢]، و«قد أطلنا الاقتباس من ابن الجوزي؛ لأن الصفحات التي كتبها في هذا الموضوع، من خير ما قرأنا في الدراسات النفسية والخلقية؛ لأنها تصور ما كان يعرض للصوفية من الحيرة المطبقة، في تفهم مسالك الرشد والغي، ومعالم الهدى والضلال»[٣]. ثم انتقل إلى التعريض بابن الجوزي فقال: «ومن الذي يضمن أن يكون ابن الجوزي صادقاً في كل ما كتب عن مغامز الصوفية»، و«أي مظهر للجبن وأقبح وأبشع أن تصنف الكتب الطوال العراض في مثالب الصوفية، على حين يترك الملوك الظالمون في العصور الماضية، بلا رقيب ولا حسيب؟ وما وضع ابن الجوزي وأمثاله في نقد الاستبداد، وكان يعيش في عصر لا تحترم فيه ملكية، ولا تحتفظ حقوق؟ أين ما كتب هؤلاء المتفيهقون في الفساد الخلقي والاجتماعي، الذي كان يندلع لهيبه من قصور الوزراء والأمراء»[٤].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٩٥.

(٢) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت، المكتبة العصرية، ٢/ ١٩٥.

(٣) نفس المرجع ٢/١٩٨، ١٩٩.

(٤) نفس المرجع ٢/ ٢٠٢ ـ ٢٠٤، ٢٠٥.

وأقول ـ رداً عليه ـ: إنه بالغ في تعظيم الأمر ونفخه؛ لأن ابن الجوزي لم يخص الصوفية بالانتقاد دون غيرهم من الطوائف، فقد انتقد المتكلمين والفلاسفة، والشيعة والخوارج، والفقهاء والوعاظ، والولاة والسلاطين، والقراء وعامة الناس[١]. ولم يكن ساكتاً عن كل ما يجري في مجتمعه، فكثيراً ما كان في مجالسه الوعظية، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحذر الناس والأمراء والأعيان من مغبة الظلم، والانحراف عن الشرع[٢]. وكان أبو الوفاء ابن عقيل ينكر على الصوفية ورجال الدولة على حدّ سواء، وله إلى بعضهم رسائل تحذير وانتقاد[٣]. وللفقيه أبي الفضل بن أحمد العلثي الحنبلي (ت٦٤٣هـ/١٢٣٦م) مواقف شجاعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على الخليفة ومن دونه من المسؤولين، والفقهاء والصوفية، فتعرض للمضايقات، ودخل السجن[٤]. كما أنه كثيراً من الصوفية كانوا طرفاً في اللعبة السياسية؛ لأن معظم أربطتهم بناها لهم الخلفاء والسلاطين والأمراء، وأوقفوا عليها أوقافاً كثيرة تضمن لهم فيها العيش الرغيد، وشجعوهم على مجالس الغناء[٥]؛ مقابل الولاء والدعاء لهم بتخليد الملك واستمرار المدد.

كما أن ابن الجوزي لم ينفرد بانتقاد الصوفية وذمهم، فقد انتقدهم ابن عقيل، وأبو حامد الغزالي، وتاج الدين السبكي[٦]، وقال عنهم

---

(١) انظر: تلبيس إبليس ص٤٩ وما بعدها.

(٢) انظر: المنتظم: ١٠/٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٦، ٢٧٠، ٢٧٢، ابن رجب: المصدر السابق ١/٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، وما بعدها.

(٣) انظر: ابن الجوزي: نفس المصدر ٩/٨٦.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ٢/٢٠٥.

(٥) عن ذلك انظر: مبحث الأربطة والزوايا من الفصل الثاني.

(٦) سبق ذكر أقوالهم.

الأديب كمال الدين بن جعفر الأدفوي الشافعي (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م): إن الغفلة والجهل فيهم كثير، وأن بعضهم ينكر بداهة العقول، ويؤمن باجتماع النقيضين لفرط جهلهم[١]. وأنكر على طائفة منهم حضور مجالس الغناء بالشبابات والدفوف، مع الرجال والنساء، والشباب والمردان، ووصف أفعالهم هذه بأنها بدع فظيعة شنيعة[٢].

ثالثاً: نقد ابن تيمية للتصوف وأهله:

* انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية الصوفية في منهاجهم الصوفي:

فهم ـ في نظره ـ قد عظموا الإرادة القلبية وذموا الهوى، وأهملوا النظر العقلي. ثم كثيراً منهم لم يميز بين الإرادة الشرعية الموافقة للكتاب والسُّنَّة، وبين الإرادة البدعية المخالفة لهما؛ فهم على عكس المتكلمين الذين عظموا النظر، وأعرضوا عن الإرادة القلبية، لكنهم مثل الصوفية في عدم الاعتصام بما جاء به الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ. لكنه اعترف بأن في طريق الصوفية أموراً محمودة في الشرع، قد لا يعرفها منتقدوهم من المتكلمين[٣].

وأشار إلى أن من أخطاء الصوفية أنه تقع لهم في بواطنهم أشياء، فيظنون أنها في الخارج؛ فمن ذلك أن جماعة منهم عندما يغلب عليهم الذكر والمحبة والمعرفة، وينعكس ذلك على قلوبهم ويحصل لهم ذوق واستغراق، يظنون أن ما يجدونه في باطنهم أمراً مشهوداً بعيونهم، فيدعون أنهم يرون الله تعالى بأبصارهم، وهذا غلط وضلال؛ لأن أهل السُّنَّة متفقون على أن الله لا يراه أحد بعينيه في الدنيا، لما رواه مسلم

(١) الأدفوي: الطالع السعيد ص١٣٣، ٦٥٣.
(٢) نفس المصدر ص٧٢٤.
(٣) ابن تيمية: درء تعرض العقل والنقل ٤/ ١٣٦، ١٣٧.

من أن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال: **«واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربّه حتى يموت»**[1].

*** وانتقدهم في بعض سلوكياتهم:**

منها: أن طائفة منهم تدعي أن أكل الحشيشة المخدرة تنشط على أداء الصلوات وتعين على استنباط العلوم وتصفية الذهن. حتى أنهم يسمونها معدن الفكر والذكر، ومحركة الغرام الساكن. وهذا كله من خدع النفس ومكر الشيطان بهؤلاء؛ لأن تلك الحشيشة هي عمى للذهن، تجعل آكلها أبكماً مجنوناً لا يعي ما يقول[2].

ومنها: أنهم يروون أحاديث في السماع عن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ ليست صحيحة، بل هي باطلة موضوعة باتفاق أهل العلم كقولهم أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: تواجد حتى سقطت بردته وأنه مزّق ثوبه، وأخذ جبريل بعضه وصعد به إلى السماء[3].

وعاب ابن تيمية على أبي حامد الغزالي تقسيمه للذكر إلى ثلاثة مراتب:

الأولى: قول العامة «لا إلـه إلّا الله».

والثانية: قول الخاصة «الله، الله».

والثالثة: قول خاصة الخاصة، «هو، هو».

وبدّعه في ذلك؛ لأن الذكر المفرد: «الله، الله»، والمضمر: «هو، هو» بدعة في الشرع، وخطأ في القول واللغة؛ لأن الاسم المفرد ليس هو كلاماً، ولا إيماناً، ولا كفراً. والمضمر ليس بمشروع، ولا هو

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٤٩٠.

(٢) ابن تيمية: التفسير الكبير ٤/ ١٥٠.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٤/ ١١٦، وخلاف الأمة ص١١٧، ١١٨.

بكلام يعقل، ولا فيه إيمان، وهو معارض للشرع؛ لأنه قد ثبت في الصحيح أن النبيّ ﷺ قال: **«أفضل الذكر بعد القرآن وهي من القرآن: سبحان الله والحمد لله، ولا إلـه إلّا الله، والله أكبر»**، وفي حديث آخر: **«أفضل الذكر لا إلـه إلّا الله»**[1].

وكفّر ابن تيمية كبار الصوفية الاتحاديين القائلين بوحدة الوجود؛ كعمر بن الفارض المصري (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)، ومحيي الدين ابن عربي الطائي الأندلسي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، وقطب الدين بن سبعين الإشبيلي (ت٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م)، وعفيف الدين التلمساني (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، وعدّهم من ملاحدة الاتحادية وجعل كفرهم أعظم من كفر اليهود والنصارى. وابن عربي مع كونه كافر فهو أقرب الاتحاديين إلى الإسلام، لما يوجد في أقواله كثير من الكلام الجيد، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، والله أعلم بما مات عليه[2].

وذكر ابن تيمية أن الشيخ العز بن عبد السلام كان قد كفَّر ابن عربي لقوله بقدم العالم، قبل أن يظهر قوله بوحدة الوجود، من أن العالم هو الله، وصورة له؛ وهذا أعظم من كفر القائلين بأزلية الكون. وحكى ـ أي: ابن تيمية ـ عن نفسه أنه كان ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه، لما في كتبه من فوائد، كما في «الفتوحات المكية»، و«الدرة الفاخرة». لكنه غيَّر رأيه فيه عندما اطلع على كتابه «فصوص الحكم» ونحوه، لما فيه من الكفر الباطن والظاهر، وباطنه أقبح من ظاهره، وهو يمثل مذهب وحدة الوجود[3].

*** ويستنتج مما ذكرناه عن نقد علماء الحنابلة للتصوف وأهله**

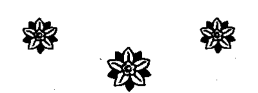
---

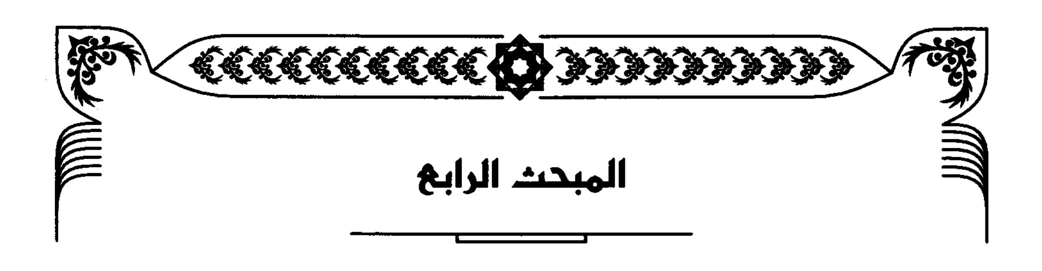
(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٩٦.

(٢) نفس المصدر ٢/ ١٤٣.

(٣) نفس المصدر ٢/ ١٣١، ٤٦٤، ٤٦٥.

ـ (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أنهم وجهوا لهم انتقادات مسّت منهاجهم وسلوكياتهم، فانتقدوهم في أنهم أقاموا منهجهم على أساس من العاطفة والإرادة القلبية، ولم يلتزموا بالشرع في تأسيسه وتقويمه، ولم يعطوا للعقل مكانته. وفي سلوكياتهم أنكروا عليهم كثرة المظاهر السلبية المنتشرة بينهم، والمخالفة للشرع؛ الأمر الذي فتح مجالاً واسعاً لكبار علماء الحنابلة، من انتقادهم، والتشهير بهم، كما فعل ابن عقيل، وابن الجوزي، وابن تيمية، وهي مجهودات تصبّ كلّها في تيار نشاطهم العلمي النقدي، الذي مسّ مختلف العلوم النقلية والعقلية والأدبية.





المبحث الرابع

نقد ابن الخشاب لمقامات الحريري الأدبية

صنف الأديب أبو محمد القاسم بن علي الحريري البصري (ت٥١٦هـ/ ١٢٢٢م) خمسين مقامة[1]، أولها المقامة الصنعانية، وآخرها البصرية[2]. سار فيها على طريقة منشئ المقامات بديع الزمن الهمذاني (ت٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م)، فنالت إعجاب أدباء عصره، وشهدوا لمصنفها بالبراعة الفائقة في الصياغة اللفظية؛ لكن الأديب أبا محمد ابن الخشاب البغدادي الحنبلي (ت٥٦٧هـ/ ١١٧١م) كان في مقدمة الناقدين له، وردّ

---

(١) المقامة لغة اسم للمجلس والجماعة من الناس، وسميت الأحدوثة من الكلام مقامة. ثم تطور مدلولها حتى صار مصطلحاً يطلق على حكاية أو أقصوصة، لها أبطال معينون وخصائص أدبية ثابتة، ومقومات فنية معروفة، وبمعنى آخر هي نوع من الحكايات القصيرة المسجوعة، مطرزة بالمفردات اللغوية، ومتضمنة للأمثال والحكم، يرويها واضعها على لسان أحد الناس، بطلها في الغالب رجل ذكي، أحكم الحيلة، وقصر همه على الاستجداء. عبد المالك مرتاض: فن المقامات في الأدب العربي، ط٢، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (١٩٨٨م)، ص٩، ١٢، وأحمد أحمد بدوي: أسس النقد الأدبي عند العرب، ط٣، مصر، مكتبة نهضة مصر (١٩٦٤م)، ص٥٨٣، وداود حفني: الآداب الإقليمية في العصر العباسي الثاني، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، (١٩٨٠م)، ص٥٥.

(٢) الحريري: المقامات الحريرية، الجزائر، موفم للنشر، (١٩٨٩م)، ١/ ١٥، ٢/ ٣٨٣.

عليه في كتابه: «الاعتراض على الحريري»، فجاء النحوي عبد الله بن بري المصري (ت٥٨٢هـ/ ١١٨٦م)، وانتصر للحريري من ابن الخشاب في مصنفه: «الانتصار» للحريري.

فما هي انتقادات ابن الخشاب؟ وما هي ردود ابن بري عليها؟.

أولاً: انتقادات ابن الخشاب لمقامات الحريري ورد ابن بري عليها:

انتقد أبو محمد بن الخشاب (ت٥٦٧هـ/ ١١٧١م) أبا محمد بن الحريري في أكثر من تسعة وخمسين موضعاً من مقاماته، وعدّ ذلك قليلاً مقابل كثرة صوابه، والكامل من عدت سقطاته، والفاضل من أحصيت هفواته[1].

وتعجب من أهل اللغة والأدب في بغداد، من أنهم عندما قرأ عليهم ابن الحريري مقاماته في سنة (٥٠٤هـ/ ١١١٠م)، لم يعلِّقوا عليه فيها إلا بلفظة واحدة نازعوه فيها، وخرجوا معه على السواء؛ لأنها وقعت في كتب الأدب على خلاف فيها، هي: «النهار فرخ الحبارى»[2]، و«الليل فرخ الكروان»[3]، وهذا هو المشهور وفي بعض مصنفات اللغة أن الليل هو كذلك: فرخ الحبارى[4].

---

(١) ابن الخشاب: الاعتراض على الحريري مع انتصار ابن بري، ط١، مصر المطبعة الحسينية، (١٣٢٦هـ)، ص٢، ٣.

(٢) هو: طائر طويل العنق، رمادي اللون، يشبه الأوز. علي بن هادية: المرجع السابق ص٢٦٩.

(٣) هو: طائر حسن الصوت، طويل الرجلين والمنقار، جمعه: كراوين. نفس المرجع ص٨٩٩.

(٤) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢.

ثم أشار ابن الخشاب إلى أن الحريري أمضى وقتاً طويلاً من عمره في اختيار ألفاظه، خطف أكثرها من جوامع يدل وصوله إليها على براعته، لكنه لم يكن مدفوعاً عن فطنة ثاقبة، وغريزة في التلفيق مطاوعة مجاوبة، كما أنه أخذ مواضع من غيره واستعان بها، وأنحى عليها وغصبها[1].

*** وفي مقامات الحريري مواضع ظاهرة الضعف، انتقدها ابن الخشاب، زادت عن ثلاث عشر موضعاً[2]، سكت عنها ابن بري ولم يعلق عليها بشيء، وهو المتحمس للرد على ابن الخشاب، والانتصار للحريري. وكان عليه أن يبدي فيها رأيه ولا يسكت عنها؛ لأنه في صدد الرد عليها، أذكر منها سبعة كأمثلة:**

أولها: أن ابن الخشاب أشار إلى أن الحريري قال في مقدمة مقاماته: «ونعوذ بك من شره اللّسن[3] وفضول الهذر، كما نعوذ بك من معرة اللّكن وفضوح الحصر[4]».

وهذا الكلام هو «بعينه في كتاب «البيان والتبيين» لأبي عثمان عمرو بن يحيى المعروف بالجاحظ»[5]. وقد رجعت إلى «البيان والتبيين» فوجدت المعنى متقارباً، لكنه ليس نقلاً حرفياً، يقول فيه الجاحظ (ت٢٥٠هـ/ ٨٦٤م): «ونعوذ بك من السلاطة والهذر، كما نعوذ بك من العي والحصر»[6].

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢، ٣.

(٢) انظر: نفس المصدر: ٣، ١٣، ١٦ وما بعدها.

(٣) اللّسن: هو الفصاحة. الحريري: المصدر السابق ١/ ٨.

(٤) هو: العجز عن الكلام. نفسه ١/ ٨.

(٥) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٣، والحريري: نفس المصدر ١/ ٣.

(٦) الجاحظ: البيان والتبيين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٨م، ١/ ٥.

والثاني: هو قول الحريري في المقامة الخامسة: «قبيل انتيابكم ومصيري إلى بابكم».

يرى فيه ابن الخشاب أنه «ليس هذا موضع استعمال الانتياب؛ لأن الانتياب معاودة الشيء مرة بعد مرة، ومنه سميت النحل نوباً، لانتيابها مواضع تعسّلها، وهو مباتها. والانتياب افتعال من النوبة، وهو لم يأتهم في هذا الموضع مرة أخرى، ولا كثر انتيابه، فلا معنى له في استعمال الانتياب، إلا أنه ساقه إلى استعماله السجعة[1]، فلا عذر له في ذلك» ولا معنى لاستعمال الانتياب؛ لأنه ظاهر الفساد لمباعدته الصواب[2]. وقول الحريري لا يصح؛ لأن الانتياب هو القيام بالفعل مرة بعد مرة، وهو قد استخدمه للتعبير عنه مرة واحدة، لذا فإن ابن الخشاب مصيب عندما خطأه في هذه المسألة[3].

والمثال الثالث: من المقامة السادسة، يقول فيها الحريري: «واستعنت بقاطبة الكتاب، فكل منهم قطب وتاب».

فانتقده ابن الخشاب في استعمال «قاطبة» مضافة إلى ما بعدها وتعريفها به، وإدخال حرف الجر عليها يدل على جهله بعلم النحو، وأنه كان مقصراً جداً؛ لأن العلماء بالعربية لا يختلفون في أن قاطبة لا تستعمل إلا منصوبة على الحال، غير مقتصر على موضع واحد، كذا نطقت بها العرب ولا تستعملها فاعلة، ولا مفعولة، ولا مجرورة، ولا مضافة،

---

(١) السجع هو: «توافق الكلمة الأخيرة من جملة، مع الكلمة الأخيرة من جملة أخرى في الحرف الأخير منهما». المعهد التربوي الوطني: المختار في الأدب والنصوص والبلاغة، السنة الأولى من التعليم الثانوي، (١٩٨٣م)، ص٢٣١.

(٢) ابن الخشاب: المصدر السابق ص١٣.

(٣) جواب خطي، للباحث نصر الدين زروق، رداً على أسئلة وجهتها إليه كتابياً، فرد عليها ـ مشكوراً ـ في خمس صفحات، ص١.

ومعرفة باللام. ومثلها طراً وكافة، فلا يقال: طر القوم، ولا كافة القوم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقولهم كافة الناس، كلام مولد ليس بعربي محض، وهو أسهل من استعمال الحريري «بقاطبة الكتاب»، وطراً وقاطبة لا ينصرفان، وهما في موضع المصدر، ولا يكون معرفة. وأظن أن ابن الحريري قد لحن في استعمال قاطبة وأخواتها، كما استعملها هو. وكان قد حكى مذهب العرب والنحاة في كتابه: «درة الغواص في لحن الخواص»، إلا أنه «خالف إلا ما نهى عنه سهواً، أو لأنه عرفه بعد وضعه المقامات على الخطأ»[١].

واستخدام الحريري لكلمة قاطبة مجرورة ومضافة في نفس الوقت ليس بصحيح؛ لأن قاطبة لا تأتي إلا حالاً، وهي من نوع الحال المؤكدة لصاحبها، فنقول: جاء الناس قاطبة وكافة أو طراً. ولم نجد في كتب النحو واللغة أن كلمة قاطبة تستعمل مضافة أو مجرورة[٢].

والمثال الرابع: يقول فيه الحريري: «بمخلبه الأشغى[٣]، يغول[٤] ونابه»[٥].

لكن ابن الخشاب يرى أن «الشغى لا يكاد يستعمل في المخلب، والاستعمال الصحيح في الشغى ـ وهو اختلاف النبتة ـ إنما يكون في الأسنان، واستعماله في منسر العقاب لطول الأعلى على الأسفل فهما مختلفان، إلا أن هذا الاستعمال أسهل من قوله: على النقيصة والشغى؛

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص١٧، ١٨.

(٢) جواب خطي ص٢.

(٣) من الشغى: وهي الزائدة على الأسنان، وقيل: المعوج. الحريري: المصدر السابق ١/ ٣١٤.

(٤) أي: يهلك. نفس المصدر ح١/ ٣١٤.

(٥) نفس المصدر ١/ ٣٠٧.

لأنه توهم أن الشغاة زيادة، فاستعمله استعمالها، وللغة أوضاع مخصوصة في الاستعمال، إذا خرجت عنها لم تكن عربية»[١].

واستخدام الحريري لكلمة الشغى للدلالة على الزيادة في مخلب العقاب لا يصح؛ لأن لفظة الشغى تطلق على السن الشاغية، وهي الزائدة على الأسنان التي تخالف نبتتها نبتة غيرها من الأسنان، فيقال: رجل أشغى، وامرأة شغواء.

وقد أخطأ الحريري في استعماله لهذه الكلمة من وجهين:

الأول: أراد إثبات صفة إيجابية للعقاب باستخدامه لفظة الأشغى، في حين هي تحمل صفة سلبية.

والثاني: أنه كان يعتقد أن معنى الزيادة في هذه الكلمة، هو النمو غير أنها في الواقع تدل على مخالفة الأصل[٢].

وفي المثال الخامس: انتقد ابن الخشاب ما قاله الحريري - في المقامة الثالثة والعشرين -: «حين يرتوي مني ويلتقح».

لأنه «لا يستعمل التلقح في معنى قبل اللقاح. والمعروف في ألقحتها، ولقحتها، لقحت، ومنه اللاقح، واللواقح. والملتقح غير معروف»[٣].

واستخدام فعل التلقح للدلالة على اللقاح غير وارد في كلام العرب، وإنما الوارد هو: ألقح الفحل الناقة، وألقح الريح السحاب، ورياح لواقح، وناقة لاقح، ونوق لواقح ولقّح، ولقت لقاحاً، ولقحاً، وتلقحت، وألقحها الفحل، ولقحها، ولقوح درور، وهي الحلوب[٤].

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢١، ٢٢.

(٢) جواب خطي ص٣، ٤.

(٣) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢٢، ٢٣.

(٤) جواب خطي ص٤.

والمثال السادس: انتقده في المقامة السادسة والعشرين عندما قال: «فتعارفنا حينئذ وحفت بي فرحتان ساعتئذ».

وبيَّن أن السجعتين واحدة؛ لأن «إذ فيهما كلمة واحدة، فلا فرق بين إضافة الحين والساعة، والليلة واليوم، وغير ذلك مما تجب إضافته من أسماء الأزمنة إليها، فلا معنى يجعلها قرينة إلا على تأويل أنها صارت مع ما قبلها كاللفظة الواحدة»[1].

ومما يشترط في السجع أن تكون الألفاظ المسجوعة مختلفة المعنى، وأما إذا كانت على معنى واحد فهي تكرار لا طائل من ورائه، وقد استعمل الحريري كلمتي: حينئذ، وساعتئذ، على أساس أنهما مختلفتان في المعنى، وإذا ما رجعنا إلى كلام العرب نجد أن اللفظتين تستعملان للدلالة على معنى واحد، ولهما في الإعراب نفس الحكم[2].

وآخرها: يقول فيه الحريري ـ في المقامة الخامسة والثلاثين ـ: «إذ احتفا بنا ذو طمرين[3]، وقد كاد يناهز العمرين».

فعقب عليه ابن الخشاب بقوله: «بئس الاستعمال، استعمال كاد مع يناهز؛ لأن المنهازة معناها المقاربة؛ ناهز فلان الخمسين إذا قاربهما، وكاد معناها المقاربة أيضاً، فهما وإن اختلفا في الاستعمال يتفقان في معنى المقاربة، فكأنه إذا حقق معنى قوله، آل إلى أن يقدر هذا الكلام[4]: قارب مقاربة العمرين، وهذا لا يخفى اختلاله على

---

(١) ابن الخشاب المصدر السابق ص٢٣.

(٢) جواب خطي ص٤.

(٣) الطمر: هو الثوب البالي، والجمع أطمار. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص٢٥٩.

(٤) كذا في الأصل، ويبدو أن في الكلام خللاً.

المتأمل»[1]. كما أن إضافة كاد إلى ناهز واستعمالهما مقترنتين ببعضهما، هو حشو، وتكرار لا فائدة منه[2].

*** وفي مقامات الحريري أكثر من سبعة مواضع، انتقدها ابن الخشاب وبيَّن بعدها عن الصواب، لكن ابن بري ـ مع اعترافه به ـ بررها وجوَّزها، ووجد لها مخارج وأخذ بها، حتى وإن كانت ضعيفة[3]؛ أذكر من بينها مثالين:**

الأول: أخذ فيه ابن الخشاب على الحريري أنه ذكر في مقاماته ـ قبل تهذيبها وتنقيحها ـ النبيَّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ ثم قال مخاطباً له: «فقلت وأنت أصدق القائلين: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝﴾ [التكوير: ١٩، ٢٠]، وعندما تبين له ـ بعدما انتشرت مقاماته ـ أن الآية وصف لجبريل، لا لمحمد عليه السلام كر على النسخة مغيراً اعتقاداً منه أنه أخطأ في الأول، بعدما غربت وشرقت، وأشأمّت وعرّقت مقاماته. فكتب في النسخة الثانية: فقلت وأنت أصدق القائلين: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ۝﴾ [الأنبياء: ١١٧][4].

ويرى ابن الخشاب أن الحريري أخطأ في التصرفين، فهو في الأول قد جهل قول أكثر المفسرين[5] بأن الآية تخص جبريل، لا الرسول ﷺ. وفي الثاني غيّر ما كتبه عندما اطلع على رأي غالب

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢٦.

(٢) جواب خطي ص٥.

(٣) انظر: ابن الخشاب: المصدر السابق ص٤، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٦، وما بعدها.

(٤) هذه النسخة هي التي بين يدي.

(٥) ذكر ابن كثير في تفسيره أن كثيراً من المفسرين أن الآية تقصد جبريل عليه السلام؛ كابن عباس والحسين وقتادة. تفسير القرآن العظيم، ط١، دمشق، الرياض، مكتبة دار الفيحاء، ومكتبة السلام، (١٤١٤هـ)، ٤/ ٦١٧.

المفسرين، فظن أن الأول خطأ لا يجوز الأخذ به، ولم يعرف أنه وجد من المفسرين من جعل الآية صفة للرسول، كما ذهب إليه أولاً. فجهل ما عليه الأكثرون في الأول، ولم يعرف الجواز في الثاني[1].

وأما ابن بري فقد دافع عن الحريري بقوله: «ليس لراجع عن الوجه الضعيف إلى الوجه القوي بغالط؛ لأنه غير مقطوع على أن الحريري لم يمر به جواز الوجه الأول من كتب التفاسير، وإنما تركه؛ لأن أكثر أهل التفسير على خلافه؛ فعدل إلى ما ليس فيه خلاف عند أحد من الناس. ويقوي ذلك: أنه إذا أنكر عليه الوجه الأول، فلا بد له أن ينظر في كتب التفاسير، هل الأمر على ما ذكروا أو على خلافه؟ ولما وقف عليه رأى الأكثر على خلاف ما ذهب إليه، فعدل عنه إلى ما لا خلاف فيه»[2].

وتبريره هذا ضعيف جداً لا يرفع النقد الموجه للحريري؛ لأنه ذكر الآية الأولى مخاطباً بها الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ظناً منه أنه هو المقصود، فلو كان على علم بأن غالبية المفسرين على خلافه، وأنه اختار الرأي الضعيف عن اقتناع وقصد، لما بدله في أغلب الظن، ومما يقوي ذلك أنه عندما غير موقفه بدّل الآية، وجاء بأخرى صريحة في مخاطبة الرسول، ولم يدافع عن رأيه الأول.

وأما المثال الثاني: ـ من المقامة الثانية ـ فأخذ فيه ابن الخشاب على الحريري استعماله كلمة: قواليب، في قوله: «يتقلب في قواليب الانتساب ويخبط في أساليب الاكتساب».

وهو خطأ وكان عليه أن يقول: قوالب، كما في تابل: توابل؛ لأن المفرد قالب، وليس قلوباً، ولا قلاب، ولا تستعمل قواليب إلّا عند

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٣، ٤.

(٢) نفسه ص٤.

الضرورة الشعرية وبقلة. أما عند الاختيار والسعة فلا يجوز ذلك[1].

وأما ابن بري فقد أقرّ بما قاله ابن الخشاب ضمنياً، وبرر استعمال الحريري لكلمة قواليب، بضرورة السجع، فكما للشعر ضرورة فللسجع هو الآخر ضرورته؛ لأن له وزناً يضاهي ضرورة الوزن في الشعر زيادة ونقصاً وإبدالاً[2].

وأشير هنا إلى أن نسخة مقامات الحريري التي بين يدي معدّلة، فيها قوالب لا قواليب[3]، وهو تعديل إما أجراه الحريري على بعض النسخ ولم يطلع عليه ابن بري، وإما قام به النساخ من بعده. وهو اعتراف بصواب نقد ابن الخشاب وضعف تبرير ابن بري.

*** ولابن الخشاب انتقادات أخرى لمقامات الحريري، ردّ فيها عليه ابن بري، لكن ردوده كانت ضعيفة جداً[4].**

منها: قول الحريري ـ في المقامة السابعة والثلاثين ـ: «فسقط الفتى في يده[5]، ولاذ بحقو[6] والده».

انتقده فيه ابن الخشاب لاستعماله تلك الصيغة؛ لأن العرب لا تستعملها، وإنما تقول: «سقط في يد فلان إذا ندم، ولا يقال سقط فلان في يده، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩]

---

(١) نفس المصدر، ص١٠ ـ ١١.

(٢) نفسه ص١١.

(٣) انظر: ١/٢٥.

(٤) ابن الخشاب: المصدر السابق ص١٦، ١٩، ٢٠، ٢٤، ٢٨، ٢٩.

(٥) يقال لكل من ندم على شيء وعجز عنه: سقط في يده. الحريري: المصدر السابق ٢/١٦٦.

(٦) الحقو: هو الإزار وهو كذلك الخصر وشد الإزار. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص١٠٢.

ولم يقل سقطوا في أيديهم. . . وفاعل سقط مضمر لا يظهر، معناه الندم فكأنه ـ والله أعلم ـ سقط الندم في يد فلان، وليس المعنى سقط فلان في يد نفسه، هذا محال لا يجوز عليه ولا يعطيه لفظ هذا الكلام ولا معناه، وهذا الغلط من فاحش غلط الحريري في مقاماته»[١].

وأما ابن بري فقد اعترف بخطأ الحريري في هذا الموضع، وقرر أنه لا يصح ذكر الفتى، وصوابه أن يقول: فسقط في يده، من غير ذكر الفتى، ولا يكون في سقط ضمير الفتى؛ لأنه فعل غير متعد، والجار والمجرور في رفع به. لكنه خطأ كذلك ابن الخشاب وزعم أنه نطق كلمة: سقط بفتح السين لا بضمها. بدليل قوله: «وفاعل سقط مضمر لا يظهر، ومعناه الندم»[٢].

لكن المصحح[٣] يرى: «أن قول ابن الخشاب هذا لا يعين أنه أراد: سقط بفتح السين، وقد فات ابن بري أيضاً أن الأفعال التي جاءت ملازمة للمجهول، لا يقال ونائب فاعلها، وإنما يعرب فاعلاً مع هذه الصيغة، فلا دليل لابن بري في ذلك»[٤].

وهذا صحيح؛ لأن ابن الخشاب بين أن الفاعل مضمر؛ ولا يلزم ذلك القول بأن الفعل سقط ليس مبنياً للمجهول؛ لأنه كان في معرض التوضيح، بدليل أنه استشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ وهي مبنية للمجهول. ويبدو أن ابن بري قد أحسّ بضعف ما ذهب إليه فعاد وافترض احتمال تصرف الناسخ في كلام ابن الخشاب، فكتب سقط بفتح

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢٨

(٢) نفس المصدر ص٢٩.

(٣) هو مصحح كتاب الاعتراض لابن الخشاب، واسمه المرصفي. نفسه هامش ص٢٩.

(٤) نفسه هامش ص٢٩.

السين بدلاً من ضمها، وبذا يكون كلامه مستقيماً وردّه صحيحاً[١].

*** وفي مقامات الحريري مواضع انتقده فيها ابن الخشاب يظهر فيها تحامله عليه، عندما أصدر أحكاماً بتخطئته فيها، وهي محل خلاف[٢].**

منها: أنه أخذ عليه قوله: «ثمّ أنه اختبن[٣] خلاصة النضّ[٤]، وبدر ضارباً في الأرض».

فاستعماله لكلمة خلاصة بمعنى خالص الشيء ليس بصحيح، وإنما هي ما يلقى من الشيء ويسقط عند التخليص؛ كالنخالة والبراية فهو ما يرمى من البري، والقمامة. فهو مخطئ في هذا الاستعمال على كل حال[٥].

لكن ابن بري يرى أن الحريري لم يخطأ، وقوله صحيح؛ لأن لفظ: الخلاصة، مختلف فيه، فقال بعض الناس أنه: ما يلقى من الشيء، وقال آخرون: إنه خالص الشيء، وبذا يكون ابن الخشاب قد أخطأ عندما قطع بتغليط الحريري، مما يعني: أنه «لم يعلم فيه خلافاً، أو تركه مع العلم به»[٦].

ونحن في وقتنا الحاضر معنى الخلاصة هو: زبدة الشيء، وما يستخرج من المادة حاوياً لخصائصها[٧].

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢٩.

(٢) انظر: نفس المصدر ص٢٠، وما بعدها.

(٣) اختبن الشيء، جمعه وشده إلى خبنه؛ أي: في حضنه ما يلي البطن. الحريري: المصدر السابق ٢/ ٢٤٥، ومحمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص١١٦.

(٤) النضّ: هو ما تيسر من الأشياء. الرازي نفسه ص٤٢٠.

(٥) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٣١.

(٦) نفس المصدر ص٣٢.

(٧) علي بن هادية: المرجع السابق ص٣١٧.

ومنها: قول ابن الحريري ـ في المقامة الثانية والأربعين ـ: «إلى أن طال الأمد وحصحص[1] الكمد».

انتقده ابن الخشاب في استعماله لكلمة حصحص مع غير لفظ الحق؛ لأن ذلك في رأيه لا يكد يستعمل. فلو قال: حصحص الباطل، وحصحص الشرّ، كان بعيداً عن استعمال العرب لكلمة حصحص[2].

لكن ابن بري لم يوافقه على ذلك، وذهب إلى القول بأن ابن الخشاب انفرد بما قاله، وحمله عليه قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ﴾ [يوسف: ٥١] والأمر ليس كما ظن؛ لأن الذي عليه أهل اللغة أن حصحص الشيء معناه: ظهر، ووضح، ولم يخص بحق ولا بغيره من الألفاظ[3].

وقوله هذا صحيح[4]، لكن ابن الخشاب لم يجزم فيما ذهب إليه، وإنما قال: «ولا يكاد يستعمل ذلك»، مما يعني: أنه لم يقطع بتخطئة الحريري.

وأخيراً، فقد تنازع ابن الخشاب وابن بري في استعمال الحريري لكلمة: نجوس[5]، في قوله: «فأقبلنا نجوس خلالها ونتفيأ ظلالها»[6]. ولم يتنبها إلى خطأ واضح أمامهما، هو استخدام الحريري لفظ: نتفيأ،

---

(١) أي: بان الشيء وظهر. الرازي: المصدر السابق ص٩٨.

(٢) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٣٢.

(٣) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٣٢.

(٤) محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص٩٨، وعلي بن هادية: المرجع السابق ص٢٨١.

(٥) جاس: من معانيها طاف بين البيوت، وتردد بين الديار قصد الإفساد. علي بن هادية: نفس المرجع ص٢٤٤.

(٦) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٣٠، ٣١.

في قوله: «نتفيأ ظلالها»، وهو فعل لازم، لا يتعدى إلى مفعول به، وإنما يأتي دائماً فعلاً لازماً، وقد عداه الحريري ولا حق له في ذلك[١].

❀ ثانياً: تعقيبات:

وتعليقاً على ما تقدم ذكره، وإثراء له، أورد فيما يأتي تعقيبات وفوائد متفرقة:

منها: أن الباحث محمد بهجت الأثري يرى أن انتقادات ابن الخشاب لمقامات الحريري كانت «غاية في القوة والأصالة، وإن ناقشه ابن بري بما ناقشه بها»[٢]. في حين ذهب الأديب عبد المالك مرتاض إلى القول بأن ابن الخشاب انتقد الحريري انتقاداً مراً، لم يخل من بعض الهوى؛ فجاء ابن بري ورد عليه رداً عنيفاً انتصاراً للحريري[٣].

لكن حقيقة الأمر أن كلّاً منهما بالغ في نقده، فابن الخشاب كان مدفوعاً بدافع انتقاد مقامات الحريري، حريصاً على الرد عليه، لذا نجده في بعض المآخذ يشتد في انتقاده وتضخيم أخطائه. وابن بري هو الآخر كان شديد الحرص على الانتصار للحريري من ابن الخشاب، وكثير التبرير لمواقفه، يبحث له عن المخارج وإن كانت ضيقة مرجوحة، حتى أنه سكت عن مواضعٍ خطؤه فيها واضح. مما يثبت أن ابن الخشاب كان أكثر منه موضوعية، فهو وإن اشتد في انتقاده للحريري، وجانب الصواب في بعض مآخذه عليه، فإنه قد اعترف له

---

(١) ابن الخشاب: المصدر السابق، تعليق المصحح ص٣٠، ٣١، وجواب خطي ص٥.

(٢) العماد الكاتب: خريدة القصر، قسم شعراء العراق، حققه محمد بهجت الأثري ١/ ٦٢.

(٣) عبد المالك مرتاض: فن المقامات في الأدب العربي، ط٢، المؤسسة الوطنية للكتاب، (١٩٨٨م)، ص٥٣٦.

بالفضل، وعذره في بعض أخطائه[1].

ومنها ـ على ما يبدو ـ: أن الغالبية العظمى من أدباء (القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، وما بعدهما، كانت مواقفهم سلبية تجاه نقد المقامات الحريرية، فإني لم أعثر لهم على أي عمل علمي لنقدها شكلاً وموضوعاً[2]، واكتفوا بشرحها والمبالغة في مدحها وتقريضها.

وقد أشار ابن الخشاب إلى سلبية أدباء بغداد تجاه مقامات الحريري، وتعجب منهم كيف أنهم عندما سمعوا منه مقاماته في سنة (٥٠٤هـ/ ١١١٠م)، لم ينتقدوه إلا في مسألة واحدة فيها خلاف[3]؟!؛ وهو بمفرده قد انتقده في مواضع كثيرة، أثبت فيها خطأه وتقصيره.

لكن عمله النقدي الذي بدأه لم يجد ـ على ما يظهر ـ من يواصله، في عصر خيم عليه التقليد المذهبي والجمود الفكري، واهتم فيه الأدباء بظاهر اللغة دون باطنها[4]؛ حتى أن بعض علمائه صدرت عنهم أقوال ـ في مدح مقامات الحريري ـ لا تليق بأهل العلم أبداً. فادعى الجغرافي ياقوت الحموي (٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، أن الحريري بمقاماته قد تفوق على الأوائل، وأعجز الأواخر ولو «ادعى بها الإعجاز لما وجد من يدفع في صدره، ولا يرد قوله، ولا يأتي بما يقاربها، فضلاً أن يأتي بمثلها»[5].

---

(١) انظر: ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢، ٣.

(٢) صنف عبد اللطيف البغدادي (ت٦٢٩هـ/ ١١٣٤م) كتاباً في الإنصاف بين ابن الخشاب، وابن بري عن مقامات الحريري. ابن أبي أصيبعة: المصدر السابق ٣/ ٣٤٦.

(٣) ابن الخشاب: المصدر السابق ص٢.

(٤) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٢٢٥، وبطرس البستاني: أدباء العرب، (د م ن)، دار عبود، (د ت)، ٢/ ٤٣٧.

(٥) ياقوت الحموي: معجم الأدباء ٥/ ٢٢٠٥.

وقال عنه الحافظ ابن كثير: «لم يسبق إلى مثلها ولا يلحق»[1]. وردد المحدث جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م) ما قاله ياقوت الحموي[2].

وأقول ـ رداً عليهم[3] ـ:

أولاً: إن كلام هؤلاء غير علمي، فيه جهل ومبالغة، ودعوى عريضة؛ لأنه من الخطأ الفاحش أن يصدروا حكماً بأن الحريري أعجز الأواخر، ولا يلحق في مقاماته؛ فمن أين لهم ذلك؟ فهل اطلعوا على الغيب؟ إني أعتقد جازماً أن أي عمل بشري ـ مهما بلغ من الإتقان والبراعة والعبقرية ـ فإنه لا يصح عقلاً، أنْ يدّعى فيه الإعجاز حاضراً ومستقبلاً.

وثانياً: أنه سبق وأن أوردت انتقادات ابن الخشاب لمقامات الحريري، كان الكثير منها في الصميم، أظهر بها جانباً مخفياً من عيوبها، لم يتفطن له معظم أدباء عصره. وقد تنبه لذلك الأديب العماد الكاتب الأصفهاني (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) عندما أشار إلى نقائص أدب الحريري، في صدد ترجمته للأديب أبي الفضل الحصكفي الشافعي (ت٥٥٣هـ/ ١١٥٨م) ومقارنته بالمعري والحريري، فقال عنه: كان علامة الزمان في «علمه، معري العصر في نثره ونظمه، بل فضل المعري بفضله وفهمه، وبذّ ـ فاق، وغلب ـ الحريري برقة طبعه، وقوة سجعه، وجودة شعره، وغزارة أدبه، وانفراده بأسلوبه في الشعر ومذاهبه»[4]. فهذه شهادة

---

(١) ابن كثير: المصدر السابق ١٢/ ١٩٢.

(٢) السيوطي: بغية الوعاة ٢/ ٢٥٧.

(٣) لست أديباً، وتكويني العلمي لا يؤهلني لنقد مقامات الحريري، لكنني سأجتهد في جمع الشواهد التاريخية، واستعين بدراسات المختصين في الأدب، للرد على هؤلاء.

(٤) العماد الكاتب: المصدر السابق ـ قسم شعراء الشام ٢/ ٤٧٢.

من أديب متضلع في اللغة والأدب؛ تعني: أن أدب الحريري ـ ومنه مقاماته ـ كانت فيه نقائص كثيرة، جعلت الحصكفي يتفوق عليه برقة الطبع، وقوة السجع، وغزارة الأدب، وجودة الشعر.

وثالثاً: أن المقامات الجزرية[1] قد حازت خصائص المقامات الحريرية، وفضلت عليها، وعقدت لها عشرة مجالس لقراءتها برواق المدرسة المستنصرية ببغداد، في سنة (٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، وقد سمعها مائة وستون عالماً، من كبار علماء العراق والشام، وفارس وخراسان، وبلاد المغرب، وشهدوا لها بالفضل والتفوق على مقامات الحريري[2].

ورابعاً: أنه في العصر الحديث ألف الأديب ناصف اليازجي (ت١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م) مقامات سماها: «مجمع البحرين»، حاكى فيها الحريري ـ في مقاماته ـ شكلاً ومضموناً، على الرغم مما بينهما من زمن طويل[3]. وقد حازت مقاماته الخصائص الحريرية[4]، وتفوقت عليها في جوانب عديدة، منها: أنها أكثر منها عدداً[5]، وأغزر من حيث وفرة الآيات القرآنية، وأوفر نصيباً من الألغاز النثرية والألعاب البلاغية، قلّد فيها الحريري، وزاد عليه وأبدع فيها[6]؛ منها: القلب ـ ما لا يستحيل

---

(١) لصاحبها اللغوي الوزير شمس الدين بن الصيقل الجزري (ت٧٠١هـ/ ١٣٠١م).

(٢) اليونيني: المصدر السابق ٤/ ٢٢٦، وناجي معروف: المرجع السابق ٢/ ٢٢١، ٢٢٢.

(٣) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٢٤١، وشوقي ضيف: المقامة، ط٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤م، ص٨٧.

(٤) شوقي ضيف: نفس المصدر ص٨٨.

(٥) تتكون من ستين مقامة، مقابل خمسين عند كل من الحريري والهمذاني. نفس المصدر ص٨٥، وعبد المالك مرتاض: المرجع السابق: ٢٢٨.

(٦) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٢٢٨، ٤٥٦، ٤٥٩، ٤٦٠، وشوقي ضيف: المرجع السابق ص٨٥، ٨٩، ٩١، ٩٢.

بالانعكاس[1] ـ، وهو عزيز الوجود في أشد الآثار الأدبية محافظة، وفي أوغلها تكلفاً وصناعة. استعمله اليازجي وتفوق فيه على الحريري، وشق على نفسه حتى جادت قريحته بأربعة عشر بيتاً، كلها لا تستحيل بالانعكاس، في حين لم يستطع الحريري أن يأتي من أكثر من خمسة أبيات، وليست في جودة أبيات اليازجي الذي أبدى كذلك مهارة عالية في النحو ـ مجال تخصصه ـ وبذّ فيه الحريري[2].

وخامساً: أن دراسات حديثة متخصصة بينت نقائص[3] كثيرة في مقامات الحريري، منها: التكلف الظاهر في استعمال الغريب، والإسراف فيه، والإفراط في اصطناع المجاز، حتى جفت عباراتها وقل ماؤها، وعسر مساغها[4]. وظهرت فيها ـ أحياناً ـ برودة وغثاثة في طلب السجع والجناس[5]، كما في (واستعنت بقاطبة الكتاب، فكل منهم قطَّب وتاب)، فجرت قاطبة لأجل الجناس والسجع، وهي لا تستعمل إلا منصوبة على الحال، ووضع فعل تاب في غير موضعه، فبدا نافراً متقلقلاً[6]. وجاءت قصصها خالية من الأغراض، متشابهة المواضيع،

---

(١) أي: أنه يقرأ طرداً وعكساً؛ كقول اليازجي:

قمر يفرط عمداً مشرق رش ماء دمع طرف يرمق

عبد المالك مرتاض: نفس المرجع ص٤٦٦.

(٢) نفس المرجع: ص٤٦٥، ٤٦٦، وشوقي ضيف: المرجع السابق ص٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢.

(٣) هذا إلى جانب إيجابياتها الكثيرة، لكن نحن في صدد الرد على دعوى إعجازها.

(٤) بطرس البستاني: المرجع السابق ٢/ ٤٣٣.

(٥) هو اتفاق كلمتين في الهيئة، واختلافهما في المعنى، كما في: شهدت صلاة المغرب في بعض مساجد المغرب: المعهد الوطني التربوي: المرجع السابق ٢/ ٢٣٢، ٢٣٣،

(٦) نفس المرجع ٢/ ٤٣٤.

محدودة الخيال، وكثيرة الغموض والتعقيد، لا يسلم مطالعها من السأم والضجر[1].

ومنها: أنه تبين من مقارنة مقامات الحريري بمقامات بديع الزمان الهمذاني، أن البديع تفوق عليه في فن: الإضحاك، والحيل، والمدح، والتشبيه، والسجع، والجناس، والاقتباس. كما أنه استطاع أن يجمع بين المضمون والشكل في أحيان كثيرة، وجاءت أسجاعه حارة معبرة قوية تخدم المعاني، ولم تكن باردة ولا ثقيلة، ولا ركيكة. وأما الحريري فقد انشغل بالتزويقات اللفظية، والصور الغريبة، فجاءت أسجاعه أثقل موقعاً، وأغرب مخرجاً، وأضعف تعبيراً عن المعاني[2]. وأما تجنيساته فهي غير مقبولة في كثير من الأحيان، لتعثر معاني ألفاظها، وصدورها عن تكلف وعنت، لا عن طبع، حتى أنه استعمل كلمة الدّست[3] أربع مرات في موضع واحد من أجل التجنيس، وهو شيء «لا نظير له ركاكة وثقلاً وبرودة في الأدب العربي، وقد حمّل الجناس في هذه الفقرة ما لا يحتمل، وجشمه ـ كلّفه ـ ما لا يطيق عليه»؛ لأنه لم يكن يأبه بركاكة أسلوبه، إذا استقامت التجنيسات المتتالية[4]. كما أنه أغرق قي استعمال الغريب من الألفاظ، فغربت معانيها واضطربت اضطراباً شديداً، فهو وإن كان يقصد بذلك أن يرينا أنه قادر على أن يأتينا بما لم يأت به الأوائل، فقد أخطأ وحرم التوفيق؛ لأن «عبقرية الأدباء لا تتفاوت في الإغراب والتعمية على الأفهام، والتضليل على العقول،

---

(١) بطرس البستاني: المرجع نفسه ٢/ ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧.

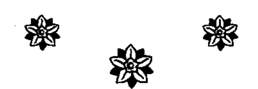
(٢) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٣١٢، ٣١٣، ٣٤٩، ٣٦٩، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٤٠، ٤٤١.

(٣) هو: صدر المجلس، ويطلق كذلك على منصب الوزارة. علي بن هادية: المصدر السابق ص٣٣٩.

(٤) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٤٥١.

ولكن عبقريتهم تتفاوت في القدرة على الإفهام، وحسن التبيين، وجودة التصوير، وسهولة التعبير»[1].

ويستنتج مما ذكرناه عن نقد ابن الخشاب لمقامات الحريري: أنه يعد رائد نقاد المقامات في عصره دون منازع، لانتقاده العميق والموسع لمقامات الحريري؛ وقد جاءت الدراسات المقامية الحديثة مكملة لعمله في إظهار نقائصها الكثيرة ـ شكلاً وموضوعاً ـ وتمزيقاً للهالة التي أحيطت بها. كما أن ما قام به ابن الخشاب هو عمل انفرد به في المدرسة الحنبلية، إذ لم أعثر على أي عالم حنبلي آخر تصدى لنقد المقامات الحريرية على طريقته؛ على الرغم من أن النقد العلمي عند علماء الحنابلة قد شمل علوماً كثيرة، ومس مختلف طوائف العلماء.



(١) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٣٦٨.



المبحث الخامس

في نقد علماء الشريعة والوعاظ

اشتهر من بين علماء الحنابلة ثلاثة نقاد كبار، هم: أبو الوفاء بن عقيل، وعبد الرحمٰن ابن الجوزي، وتقي الدين ابن تيمية.

وقد كانت لهم مساهمة فعالة في الحركة العلمية النقدية بالمشرق الإسلامي ـ (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)، ولعل ابن الجوزي أكثر هؤلاء شهرة في انتقاد المشتغلين بالعلم وعامة الناس؛ وقد افرد لانتقادهم كتابه: «تلبيس إبليس»، ولم يستثن منهم طائفة، نخص منهم بالذكر هنا: المحدثون، والفقهاء، والقراء، والوعاظ.

أولاً: في نقد المحدثين والفقهاء والقراء:

* **انتقد ابن الجوزي أصحاب الحديث** في: أن الكثير منهم استغرق عمره في الأسفار، جمعاً للأسانيد وطلباً للعوالي من الحديث دون فهم وفقه، وإنما من أجل الرياسة والمباهات، مع الغيبة والتشفي والتدليس[1]، ورواية الحديث الموضوع[2].

وذكر أن الفقهاء في عصره سموا علم الحديث: علم الكسالى؛

---

(١) هو في الاصطلاح: إخفاء عيب في الإسناد، لتحسين ظاهره. ابن الصلاح: المصدر السابق ص٤٢ وما بعدها.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٣٢ وما بعدها.

لأن طلبته يتشاغلون بكتابته وسماعه، ولا يكادون يحفظونه ويفهمونه[(١)]، ويفوِّتون على أنفسهم معرفة الواجبات، فقد يسأل أحدهم عن أركان الصلاة فلا يعرفها؛ وقد أثر هذا حتى عن بعض القدماء: «فقد روي أن جماعة من المحدثين من بينهم يحيى بن معين البغدادي (ت٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، جاءتهم امرأة تغسّل الموتى، فسألتهم عن الحائض: هل يجوز لها غسل الموتى. فنظروا إلى بعضهم ولم يجبها أحد منهم، ثم قالوا لها: اسألي أبا ثور[(٢)]، ذلك الرجل القادم إلينا، فأجابها ـ بعدما سألته ـ بالجواز؛ لقول عائشة رضي الله عنها: «كنت أفرق رأس رسول الله ﷺ بالماء وأنا حائض»، وبيَّن لها أنه إذا جاز للمرأة تفريق رأس الحي، فالميت أولى بذلك. فقال يحيى بن معين وأصحابه ـ بعد سماعهم للحديث ـ: نعم رواه «فلان، وحدثنا به فلان، ونعرفه من طريق كذا، وخاضوا في الطرق والروايات. فقالت لهم المرأة: أين كنتم إلى الآن»[(٣)].

فهؤلاء علماء بالحديث، لكنهم تشاغلوا بكتابته وسماعه وأهملوا فهمه. ومن أقبح الأشياء أن تقع حادثة يسأل عنها شيخ ـ قد كتب الحديث ستين سنة ـ فلا يعرف حكم الله فيها[(٤)].

ومنهم من ينفق عمره في النسخ والسماع، وجمع الكتب والأجزاء الحديثية، ولا يدري ما فيها ـ لا من صحة حديثها ولا من فهم معناه ـ، وتراه يقول: الكتاب الفلاني سماعي، وعندي له نسخة. وقد سمع بعضهم جزءاً حديثياً عن مائة شيخ، كان يحتفظ بسبعين نسخة سماع[(٥)].

---

(١) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٤٢٩.

(٢) هو: الفقيه أبو ثور إبراهيم بن خالد البغدادي (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٤م). ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٣/ ١٨٠، (ط د).

(٣) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٤٣٠، وابن مفلح: المصدر السابق ٢/ ١٣١.

(٤) ابن الجوزي: نفس المصدر ص٤٣٠.

(٥) نفس المصدر ص١٦٧.

وعندما ادعى بعض أصحاب الحديث أن جميع ما صح عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ بلغ ٧٠٠ ألف حديث؛ لقول الإمام أحمد بن حنبل: «صح من الحديث عن رسول الله ﷺ سبعمائة ألف حديث»، أنكر عليه ابن الجوزي ادعاءه، وبيّن أن المقصود بالحديث: الطرق التي وصلنا بها وليس المتون، بدليل أن مسند أحمد بن حنبل مجموع ما فيه أربعين ألف حديث، من بينها عشرة آلاف مكررة[1]. ولو جمع الصحيح والموضوع، وكل ما نقل عن الرسول، ما بلغ خمسين ألف حديث! وهل يعقل أن يختار الإمام أحمد أربعين ألفاً من جملة ٧٠٠ ألف حديث، ويترك الباقي؟! وكيف يهمله؟! الأمر الذي يثبت أن المراد بالحديث الطرق المتعددة لا المتون[2].

وقد روى الحافظ أبو زكريا يحيى ابن منده أن الإمام أحمد أخرج مسنده من جملة ٧٠٠ ألف حديث[3]. ولم يذكر أنه صح عنده ذلك العدد، واختار منه ما رواه في مسنده. كما أن قول ابن الجوزي هو الصحيح؛ لأن كل ما في أيدينا من الروايات عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يصل إلى خمسين ألف حديث. وقد أُحْصِيتْ كل الأحاديث القولية والفعلية الموجودة في سبعين مصنفاً من كتب السُّنَّة، من الصحاح والمسانيد، والجوامع والسنن، فبلغت قرابة ثلاثة وأربعين ألف حديث[4].

*** ومن المحدثين الذين انتقدهم ابن الجوزي، الحافظ أبو سعد السمعاني الشافعي** (ت٥٦٢هـ/١١٦٦م).

ذكر عنه أنه عندما ترجم للحافظ ابن ناصر البغدادي الحنبلي

---

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ٢٤٦.

(٢) نفس المصدر ص٢٤٧.

(٣) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ١/١٥٨.

(٤) عمر سليمان الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي هامش ص٩٥.

(ت٥٥٠هـ/ ١١٥٥م) ـ في تاريخه ـ وصفه بأنه: ديّن ثبت، متقن عارف بالمتون والأسانيد. ثم قال عنه: لكنه يحب أن يقع في الناس، ويتكلم في حقهم، ويحرص على تسجيل ما يقع له من مثالبهم[١]؛ وأنه لا يحسن الكلام في الرواة، إذ قال في أحدهم: «كان كذاباً ضعيفاً في الرواية، لا يحتج به ولا يعتمد على روايته»، فبما أنه قال: «كذاباً» لا يحتاج أن يقول: «لا يعتمد على روايته»، وإذا رماه بالكذب فلا يقال: «إنه ضعيف في الرواية، فإن الضعف دون الكذب»[٢].

ثم تصدى ابن الجوزي للرد عليه، فاتهمه بالتعصب على الحنابلة والطعن فيهم، وعدم التفريق بين الجرح والغيبة، وأنه متناقض في موقفه من ابن ناصر، فهو قد احتج كثيراً بكلامه في كتابه «ذيل تاريخ بغداد»، ثم هو يطعن فيه من جهة أخرى[٣]. لذا فهو ـ في نظر ابن الجوزي ـ قد أزرى على نفسه، وما كان ينبغي أن يحتج بكلامه في شيء، وأي شغل للمحدث غير الجرح والتعديل؟ فمن عدّ ذلك طعناً مذموماً فما عرف علم الحديث. فلقد «شفى أبو سعد غيظه بما لا معنى له في كتابه، فلم يرزق نشره لسوء قصده، فتوفي وما بلغ الأمل»[٤].

ثم ذكر ابن الجوزي أنه لم تكن للسمعاني طريقة سليمة في الترجمة للأعلام، فيقول عن الرجل: حسن القامة. وعن إحدى الشيخات أنها: كانت عفيفة. وهذا ليس كلام من يدري كيف الجرح والتعديل. وقال عن

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٦٣، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٦٨، وتذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٨٩، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٢٧، وابن الفرات: تاريخ ابن الفرات مج٤، ١/ ١٢.

(٢) ابن رجب: نفسه ١/ ٢٢٧.

(٣) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ١٦٣، والذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٨٩.

(٤) ابن الجوزي: نفس المصدر ١٠/ ٢٢٥.

إحدى النساء أنه كان يقال له: دخل خرج. وهذا كلام لا يقوله عاقل[1]. وذكر عنه كذلك أنه كان يدلس على الناس في التحديث، فيأخذ الشيخ البغدادي ويعبر به نهر عيسى[2]، ويقول: حدثني فلان فيما وراء النهر[3]، ويجلس معه في رقة بغداد، ويقول: حدّثني فلان بالرّقة[4]»[5].

وقد شرح الحافظ عبد العزيز بن الأخضر البغدادي الحنبلي (ت٦١١هـ/ ١٢١٤م) ما عابه السمعاني على ابن ناصر في طريقة جرح الرواة، ففي قوله: «كذاب ضعيف لا يحتجّ به، ولا يعتمد على روايته» فهو جرح صحيح، فقد وصفه بالكذب؛ لأنه روى ما ليس من سماعه، ونُهي فلم ينته. وقوله: «ضعيف في الرواية»؛ لأنه لم يميز صحيح حديثه من سقيمه. و«لا يحتجّ به»؛ لأنه كذاب وضعيف، و«لا يعتمد على روايته» لوجود هذا التخليط في معرفته وحديثه. فلو وصفه بمجرد الكذب لما كان من أهله، فالمترجم له «لم ينفرد بوصف من هذه الأوصاف بل اشتمل عليها جميعاً فكان الجرح على حسبها»[6].

وأما عن اتهام ابن الجوزي للسمعاني بالتدليس في التحديث، فيرى

---

(١) نفسه ١٠/ ٢٢٥، وابن الفرات: المصدر السابق مج٤، ١/ ١٢.

(٢) يجري بالجانب الغربي من بغداد ويصب في نهر دجلة. أحمد سوسة: خارطة بغداد ص٧٢.

(٣) هي البلاد التي تقع فيما وراء نهر جيحون الذي يصب في بحر آرال. انظر: الخريطة رقم (١).

(٤) تقع في بلاد الجزيرة على نهر الفرات. عبد المنعم ماجد: المرجع السابق. الخريطة رقم (٤).

(٥) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ٢٢٥، وابن الفرات: المصدر السابق مج٤، ١/ ١٢.

(٦) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٢٧.

المؤرخان ابن الأثير (ت٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، والعماد أبو الفدا (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) أن ما قاله ابن الجوزي بارد جدّاً؛ فأي حاجة للسمعاني إلى هذا التدليس، بأن يأخذ شخصاً ليحدثه ويقطع به نهر عيسى في بغداد، ويقول: حدثني فلان من وراء النهر، وهو قد سافر فعلاً إلى بلاد ما وراء النهر؟! وإنما ذنبه عند ابن الجوزي هو أنه شافعي[١]. إنه حقاً لم يكن السمعاني في حاجة إلى هذا التدليس.

لكننا من جهة أخرى يصعب تكذيب ابن الجوزي فيما رواه عنه، فهل يسمح لنفسه أن يتعمد الكذب عليه، ويذكر الخبر بصيغة التأكيد لا التمريض؟ وإذا افترضنا أنه تعمد الكذب عليه، أليس في إمكان أهل بغداد كشفه وفضحه؟ وألم يستح ويخاف من افتضاح أمره في تعمده الكذب عليه؟ كلّ هذا يجعلني أرجح صحة الخبر عن بطلانه. وما جاء عن السمعاني فهو ربما فعله مع بعض أهل العلم من باب التمثيل والحكاية والتنكيت؛ ولم يكن هدفه التمويه والتدليس؛ لأن ما فعله ليس تدليساً في حقه؛ لأنه رحل فعلاً إلى بلاد ما وراء النهر. فجاء ابن الجوزي وحمل تصرفه على الحقيقة، ووجده فرصة للطعن فيه.

وللمؤرخ شمس الدين الذهبي رأي في مسألة طعن السمعاني في ابن ناصر، مفاده: أن السمعاني لم يكن يتعصب على الحنابلة، ولم يجرّح ابن ناصر ولم يعدّله وإنما قال عنه: «إنه يحب أن يقع في الناس» وهو فعلاً قد كان فيه تعصب وتعسف في جرحه وتعديله لبعض الشيوخ[٢].

ثم انتقل الذهبي للرد على ابن الجوزي قائلاً له: «لا تنه عن خلق

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٩/ ٩٨، وأبو الفدا: المختصر في أخبار البشر ٣/ ٤٤.

(٢) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٨٩، وتاريخ الإسلام ج: (٥٤١ ـ ٥٥٠هـ)، ص٤٠٦، ٤٠٧.

وتأتي مثله»، فأنت الذي تتفاخم على السمعاني، وقد ملأت كتابك «المنتظم» بتراجم السمعاني ـ التي في تاريخه ـ منذ نيف[1] وستين وأربعمائة إلى زمانك[2]. ثم ذكر أن السمعاني أعلم من ابن الجوزي في الحديث والرجال والتاريخ، ولا يصل مرتبته. فأين من رحل في طلب الحديث إلى الشام، والعراق، والحجاز، وخراسان، وما وراء النهر، وسمع في أكثر من مائة مدينة، من ابن الجوزي الذي لم يسمع إلا في بغداد، ولا روى إلا عن بضعة وثمانين نفساً. لذا فلا ينبغي أن يطلق على ابن الجوزي اسم الحافظ باعتبار الاصطلاح، بل بالنظر إلى أنه ذو حافظة قوية، وعلم واسع، وفنون كثيرة، واطلاع عظيم[3].

ويرى الباحث بشار عواد أن ابن الجوزي قد «نال من أبي سعد السمعاني بكلام قبيح، على عادته مع من ينتقد الحنابلة من العلماء، ونسب إليه أشياء لا صحة لها»[4].

لكن حقيقة الأمر ـ على ما يبدو ـ أن هناك تحاملاً من الاثنين، فالسمعاني بالغ في الحط على ابن ناصر؛ فهو من جهة يصفه بأنه: حافظ ثبت، ودين متقن، وعارف بالمتون والأسانيد! ثم يتهمه من جهة أخرى بعدم إتقان استعمال ألفاظ جرح الرواة. وابن الجوزي دفعه تعصبه لأصحابه، وانتصاره لشيخه ابن ناصر، إلى الإفراط في الحط على ابن السمعاني؛ فهو وإن خطّأه في طريقة الترجمة للأعلام، فإنه قد روى عنه كذلك حادثة ما وراء النهر، للطعن فيه بتعمد التدليس والكذب؛ وهو

---

(١) هو ما زاد عن العقد من واحد إلى ثلاثة. علي بن هادية: المرجع السابق ص١٢٦٣.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام، ج: (٥٤١ ـ ٥٥٠هـ)، ص٤٠٦، ٤٠٧.

(٣) نفسه ج: (٥٤١ ـ ٥٥٠هـ)، ص٤٠٧، وسير أعلام النبلاء ٢٠/٢٦٨.

(٤) المنذري: المصدر السابق ج١ هامش ص٩٨.

يعلم أن السمعاني قد رحل بالفعل إلى بلاد ما وراء النهر، فكان عليه في هذه الحالة، إما أن يسكت عن هذا الخبر، وإما أن يرويه بصيغة التمريض لا التأكيد، وإما أن يذكره ويبحث له عن تأويل.

* **وكانت بين ابن الجوزي والمحدث عبد المغيث بن علوي البغدادي الحنبلي** (ت٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) منازعات حادة انتهت بالمقاطعة والهجران، بسبب ما جرى بينهما من اختلاف في مسائل فقهيّة؛ كمسألة لعن يزيد بن معاوية[١].

وقد صنف ابن الجوزي كتابين للرد عليه، هما: «الرد على المتعصب العنيد المانع ذم يزيد»، و«آفة أصحاب الحديث والرد على عبد المغيث»[٢]، اتهمه فيهما بقلة الفهم والفقه، بدليل أنه روي عنه أنه زوج رجلاً فقال له: زوجتك بحق وكالتي بنت أخي فلان. ثم عندما انصرف الرجل قال له بعض الناس: لم ينعقد لك زواج، ولا يحل لك قربان المرأة؛ لأن أباها له أربع بنات، والذي زوجك ما سمى المرأة المزوّجة. فتعجب الناس من قلة فهم عبد المغيث للفقه[٣].

* **وانتقد المتكلم الفخر إسماعيل غلام ابن المني البغدادي الحنبلي** (ت٦١٠هـ/ ١٢١٣م) **أصحاب الحديث في زمانه**، وطعن فيهم، وقال عنهم: «هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية، ولا معاني الحديث الحقيقة، بل هم مع اللفظ الظاهر»[٤].

وقوله هذا لا يصدق على كل المحدثين وإنما يصدق على بعضهم، من الذين طلبوا علم الحديث رواية لا دراية، وهم الذين انتقدهم

---

(١) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٥٧.
(٢) نفسه ١/ ٣٥٧.
(٣) ابن رجب المصدر السابق ١/ ٣٧٤.
(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٩، والصفدي: الوافي بالوفيات ٩/ ١٥٨.

ابن الجوزي، وقال عنهم ابن تيمية: إن الخلل دخل عليهم من عدم صحة النقل، والخطأ في الفهم، حتى أن فيهم من يقول ـ أحياناً ـ القولين المتناقضين، ويتأول تأويلات غير صحيحة يكفر بها أناساً من الأعيان. ثم ذكر ـ أي: ابن تيمية ـ أنه رأى من بعضهم عجائب لم يورد أمثلة منها[١].

وهذا الصنف من أدعياء العلماء يوجد في كل العلوم دون استثناء، وليس هو خاصاً بالمحدثين، كما أن اتهام غلام ابن المني لهم بالجهل؛ لأنهم لا يعرفون العلوم العقلية هو اتهام باطل، فليس الفهم والعلم متوقفين بالضرورة على معرفة تلك العلوم؛ فقد أبدع علماء المسلمين الأوائل في الفقه وأصوله، وعلوم القرآن، والحديث النبوي، وعلوم اللغة، ولم يكونوا في حاجة إلى علم الكلام والفلسفة وما يتصل بها من علوم.

* **ويعتقد الشيخ تقي الدين ابن تيمية**، أن أهل الحديث هم الفرقة الناجية؛ فليس لهم متبوع يتعصبون له إلا الرسول ﷺ، ولا يرجعون إلا إلى الكتاب والسُّنَّة، ولا ينصبون مقالة يجعلونها من أصول دينهم[٢]. وهم أهل علم بالسُّنَّة حفظاً وفهماً، واتباعاً ظاهراً وباطناً، غير أنه فيهم جماعة مقتصرة على سماع الحديث وكتابته وروايته، ولا تميز بين صحيحه وسقيمه[٣]. فمنها من جمع في باب الصفات أحاديث فيها المكذوب، والقريب من الصحة، والمتردد فيها، ثم جعلها عقائد وصنف فيها كتباً وكفَّر من يخالفه فيما دلت عليه تلك الأحاديث التي جمعها[٤].

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٢، ٢٣.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٤٧.
(٣) ابن تيمية: نقض المنطق ص٨١.
(٤) ابن تيمية: التفسير الكبير ٦/ ٤١٥.

وممن كان على هذا المسلك: المحدث عبد الرحمٰن ابن منده الأصفهاني (ت٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م)[١]، والمحدّث أبو القاسم ابن الخباز البغدادي (ت٥٩٣هـ/ ١١٩٦م) حدث أربعين سنة ولم يكن عنده من العلم شيء[٢]. وأبو حفص ابن طبرزد البغدادي (ت٦٠٧هـ/ ١٢١٠م) رحل في طلب الحديث وروايته، وانفرد بعلو الإسناد، ومع ذلك فإنه لم يكن يفهم من العلم شيئاً، ويتهاون في أمور الدين[٣].

وأمر هذا الصنف من المحدثين غريب جداً؛ يمضون عقوداً من الزمن في سماع الحديث ورواياته، ولا يحرصون على فهمه والتفقه في الدين.

وانتقد ابن تيمية الحافظين ابن ناصر وابن الجوزي في روايتهما لحديث مكذوب، هو: «إن أكثر حوادث الأنبياء كانت يوم عاشوراء، كمجيء قميص يوسف إلى يعقوب، ورد بصره، وفداء الذبيح إسماعيل»، فأخذ على ابن الجوزي ذكره لهذا الحديث في كتابه «الموضوعات»، ثم روايته مرة أخرى في مصنفه: «النور في فضائل الأيام والشهور»، بدعوى أن شيخه ابن ناصر قال: إنه حديث صحيح، وإسناده على شرط الصحيحين. لكن حقيقة أمره أنه حديث موضوع، راج على ابن ناصر لظهور حال رجاله، وإلا فهو «مخالف للشرع والعقل، لم يروه أحد من أهل العلم المعروفين في شيء من الكتب، وإنما دلّس على بعض الشيوخ المتأخرين»[٤].

وقد تعرض ابن ناصر لانتقاد آخر من الحافظ شمس الدين الذهبي،

---

(١) نفس المصدر ٦/ ٤١٦.

(٢) الذهبي: المختصر المحتاج إليه ص٣٧٨.

(٣) ابن النجار: المصدر السابق ٢٠/ ١١٨.

(٤) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٤/ ١٨٢.

لرواية حديث موضوع عن فضل إحياء ساعة من ساعات ليلة النصف من شعبان، فقال عنه: «فما أتعجب إلا من قلة ورع ابن ناصر، كيف روى هذا الحديث وسكت عن توهينه؟»[1]. ثم عاب على عامة علماء الحديث (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م) تهاونهم في رواية الأحاديث الواهية والموضوعة والسكوت عنها، دون تحقيقها والسكوت عنها. وحمّلهم المسؤولية أمام الله تعالى، وأشار إلى أن الفائدة المرجوة من معرفة التاريخ وعلم الرجال هي كشف الحديث وهتكه، لئلا يروج على من لا يعلم[2].

*** وأما فيما يخص الفقهاء:**

فقد انتقدهم ابن الجوزي في أن أكثرهم أهملوا الجمع بين الفقه والحديث. وأنهم يستعملون الأحاديث الضعيفة في بحوثهم الفقهية. وأنهم يخالطون السلاطين ويأخذون أموالهم، ويزدرون بغيرهم، ويهملون تطهير بواطنهم من أمراضها القلبية[3]. وذكر أنه يوجد من بينهم من هو مشغول بالجدال بما يزيد في قسوة قلبه ويدفعه إلى حب الرياسة[4].

ثم نبّه إلى أن الفقهاء في القديم كانوا هم المحدثون، ثم حصل بينهما انفصام، فأصبح كل منهما لا يعرف ما عند الآخر من العلم، فالفقيه لا يميز بين صحيح الحديث وسقيمه، والمحدث قد لا يفرق بين أركان عقد الزواج ومبطلاته[5].

---

(١) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٣/ ٥٦٦.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٧١ ـ ٥٨٠هـ)، ص٨٢، وابن كثير: طبقات فقهاء الشافعية ٢/ ٦٩٦.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، وما بعدها.

(٤) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٤٣٦، ٤٣٧.

(٥) نفس المصدر ص١٣٧، ٤٢٩، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٧٤.

* **وانتقد ابن الجوزي قرّاء عصره:** في أن أحدهم يفني عمره في جمع الروايات الشاذة والاشتغال بها، و«تصنيفها والإقراء بها، ويشغله ذلك عن معرفة الفرائض والواجبات، فربما رأيت إمام مسجد للإقراء ولا يعرف ما يفسد الصلاة»، وقد يدفعه حب التصدر إلى عدم الجلوس بين يدي العلماء، ليأخذ عنهم الفقه[1].

وذكر أن جماعة منهم كانت توقِد النيران الكثيرة لختمة القرآن الكريم، فيجمعون بين «تضييع المال والتشبه بالمجوس، والتسبب في اجتماع النساء والرجال بالليل للفساد»[2]. فهم كمن يشغل نفسه بالروايات ويعتكف على الشواذ، ويعتقد أن «المقصود نفس التلاوة، ولا يتلمح عظمة المتكلم، ولا زجر القرآن ووعيده»، ظناً منه أن حفظه للقرآن يدفع عنه؛ فيترخص في ارتكاب الذنوب، ولم يتفطن إلى أن حجة الله عليه أقوى ممن لم يقرأ[3].

ثانياً: نقد ابن الجوزي للوعاظ:

لم يستثن عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) وعَّاظ عصره من انتقاداته: «إنهم يذكرون للناس في وعظهم العجائب والمنقولات الباطلة، والمعاني المخالفة للشريعة؛ لبعدهم عن معرفة الصحيح من الأخبار، ولاختيارهم ما ينفق على العامة كيفما اتفق»[4]. وقد يزينون لهم الرّخص بما يروونه عنها من أحاديث باطلة، فيخرج بعضهم مصراً على المعاصي، قائلاً: ربي كريم. وقد يسمع منهم آخرون ذم الدنيا وأخبار الزهاد فيفهمون منهم أن المقصود هو ترك الدنيا كلية

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٣٠.

(٢) نفس المصدر ص١٣١.

(٣) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٤٣٦.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ٢٢٢.

فيتخلّون عنها، ولا يُعَرِّفونهم ما المتروك منها[1]. وهم في اعتقاده يعطون مكان الترياق[2] سمّاً، وينشدون أشعار العشق والغزل، ولا يتعرضون لتعريف الواجبات، ولا بالزجر عن المنهيات[3].

ومن أشهر الوعاظ الذين انتقدهم اثنان، هما: أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالي[4] (ت٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)، وأبو منصور المظفر ابن العبادي (ت٥٤٧هـ/ ١١٥٢م).

فالأول: كان له قبول واسع في بغداد، جعل ابن الجوزي يتعجب من نفاق هذيانه ـ على حد تعبيره ـ على أهلها، وعاب عليه روايته للأحاديث الموضوعة، والحكايات الفارغة، والمعاني الفاسدة، ومجالسة المردان والنظر إليهم وتقبيلهم[5]. وحكى عنه أنه كان يتعصب لإبليس، ويقول عنه: «من لم يتعلم منه التوحيد فهو زنديق». لذا قيل عنه: إن «مدد كلامه شيطاني لا رباني، أذهب دينه، والدنيا لا تبقى»[6].

وقد تعجب المؤرخ ابن الأثير من ابن الجوزي، في ذمه لأحمد الغزالي وقدحه فيه بأشياء كثيرة؛ كروايته للأحاديث غير الصحيحة، ثم هو نفسه يذكرها في مواعظه ومصنفاته، ثم قال: «يا ليت شعري أما كان للغزالي حسنة تذكر مع ما ذكر من المساوئ التي نسبها إليه، لئلا ينسب إلى الهوى والغرض؟»[7].

---

(١) ابن الجوزي: أحكام النساء ص٣.

(٢) الترياق هو دواء السموم، وهو فارسي معرّب. محمد بن أبي بكر الرازي: المصدر السابق ص٥٧، وعلي بن هادية: المرجع السابق ص١٨٥.

(٣) ابن الجوزي: المصدر السابق ص١٠.

(٤) هو: أخ حجة الإسلام أبي حامد.

(٥) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ٢٦١، ٢٦٢، وابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ١٩٦.

(٦) ابن الجوزي: نفسه ١٠/ ٢٦٢.

(٧) ابن الأثير: ٨/ ٣٢٣.

وأقول: إن ابن الجوزي اعترف بأن لأحمد الغزالي نكتاً لطيفة[1]، وهو لم ينفرد بذمه، فقد روي أن أبا سعد السمعاني قد وصفه بالكذب والبهتان والفجور، وأنه سمعه يقول: إن الشيطان سجد له[2]. فإذا صح ما رواه ابن الجوزي والسمعاني عن أحمد الغزالي، فأية محاسن بقيت له جديرة بالتنويه، يريد ابن الأثير أن تذكر له؟! وإذا كان هو يعرف له محاسن فلماذا لم يدونها له في تاريخه[3]، ليرد بها على المطاعن التي رواها هؤلاء؟.

وأما ابن العبادي، فذكر عنه ابن الجوزي أن في كلامه الوعظي عجائب ومنقولات باطلة، ومعاني فاسدة تخالف الشريعة. ومع ذلك فقد كانت له أقوال جيدة، وفصاحة وحسن عبارة؛ كقوله: «لا تفْرَقوا من رشاش ماء رحمة، قطر عن متن سحاب نعمة، ولكن فِرُّوا من شرار نار اقتدح من زناد الغضب»، لكن «الغالب على كلامه ما ليس تحته كثير معنى، وكتب ما قاله في مدة جلوسه فكان مجلدات كثيرة، فترى المجلد من أوله إلى آخره، ليس فيه خمس كلمات كما ينبغي»[4].

وكلامه هذا لا يستقيم، دافعه ـ على ما يبدو ـ التعصب والحسد، وإلا كيف نفسر اعترافه للعبادي بالفصاحة وحسن العبارة، وإيراده من جيد كلامه ما زاد عن ثلاث وثلاثين كلمة[5]؛ ثم يدعي أن المجلد الواحد ـ من وعظه ـ كله لا معنى له، ولا توجد فيه خمس عبارات في محلها؟!. وهل يعقل أن يكون كلامه على ما وصفه ابن الجوزي، ويجد إقبالاً من الناس ورواجاً بينهم؟!.

---

(١) ابن الجوزي: المصدر السابق ٩/ ٢٦٠.
(٢) السبط ابن الجوزي: المصدر السابق ٨/ ١٢١.
(٣) انظر الكامل في التاريخ ٨/ ٣٢٣.
(٤) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ١٥١.
(٥) انظر: نفس المصدر ١٠/ ١٥٠، ١٥١.

ويستنتج مما أوردناه عن نقد علماء الحنابلة للمشتغلين بعلوم الشريعة والوعظ، أن ابن الجوزي هو أكثرهم انتقاداً لهؤلاء، ولباقي طوائف مجتمعه. وأنه كان ناقداً ومحللاً اجتماعياً، معتمداً على منهج قائم على النقل والعقل، والتاريخ والواقع. وقد ساعده على ذلك تبحره في العلوم، وتحرره من قيود التقليد المذهبي، فانفتح له مجال النقد على مصراعيه ليشمل الأفكار والسلوكات والمصنفات.





المبحث السادس

في نقد المصنفات

شهدت الحياة العلمية الحنبلية في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) حركة فكرية نقدية نشطة وهادفة، شملت مصنفات كثيرة في مختلف العلوم، على أيدي كبار علماء الحنابلة؛ كعبد الرحمٰن ابن الجوزي، وموفق الدين ابن قدامة المقدسي، وتقي الدين ابن تيمية الحراني.

❁ أولاً: نقد ابن الجوزي، والموفّق ابن قدامة لبعض المصنفات:

* انتقد ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) كبار المؤلفين في التصوف؛ كأبي نعيم الأصفهاني في «حلية الأولياء»، وأبي حامد الغزالي في «إحياء علوم الدين»، ومحمد بن طاهر في كتابه «صفوة التصوف»، في أنهم جمعوا في مصنفاتهم الأكاذيب، والاعتقادات الباطلة، والكلام المرذول، وملؤها بالأحاديث المكذوبة[١].

* ومما عابه على الغزالي ـ في «إحياء علوم الدين» ـ أنه لم يلتزم فيه بقانون الفقه، اتبع التصوف، فمن ذلك: أنه ذكر ـ في باب محو الجاه ومجاهدة النفس ـ: أن رجلاً دخل حماماً وسرق ملابس، وارتدى فوقها ثيابه، وخرج يمشي على مهل، فلحقوا به وأخذوا منه الملابس

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٨٦ وما بعدها.

المسروقة، وسموه سارق الحمام. فهذا الخبر ـ عند ابن الجوزي ـ رواه الغزالي على سبيل التربية والتعليم، وهو أمر قبيح معارض للفقه، فلو كان في الحمام حافظ للملابس لأقيم على السارق حد[1] السرقة[2].

وذكر ابن الجوزي أنه لما رأى في «إحياء علوم الدين» ما يدهش من التخليط في الأحاديث والتواريخ، صنف كتاباً سماه: «إعلام الأحياء بأغاليط الإحياء»، بيَّن فيه أخطاءه ونقائصه، والتي منها كثرة الأحاديث الضعيفة والموضوعة؛ لأن الغزالي كان حاطب ليل في نقله، لقلة علمه بالمنقولات، وليته عرضها على من يحققها له[3].

ثم بعد ذلك قام ابن الجوزي باختصار الإحياء، فأسقط منه أشياء وزاد فيه فوائد، وسماه: «منهاج القاصدين»[4]، اعترافاً منه بالجانب الإيجابي للكتاب.

* وعاب ابن الجوزي على الحافظ أبي سعد السمعاني (ت٥٦٢هـ/ ١١٦٦م) أنه جمع في كتابه: «ذيل تاريخ بغداد»، ما كتبه ـ الذين سبقوه ـ في الوفيات، وأنه تلقف أشياء عن المحدثين في بغداد، وجعلها في كتابه، من وفاة الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، إلى زمانه هو[5]. ثم قال: ولو تتبع كتابه لوجد مليئاً بالأغاليط والأنساب المختلقة، ووفاة أقوام هم في الأحياء، لكن الزمان أشرف من أن يضيع

---

(١) لأن من شروط إقامة حد السرقة، أن يكون الشيء المسروق في حرز. السيد سابق: المرجع السابق ٢/ ٤٦٢.
(٢) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ١٦٩.
(٣) ابن الجوزي: نفسه ٩/ ١٦٩، وصيد الخاطر ص٤٣٩، وابن الفرات: المصدر السابق م٤، ٢/ ٢١١.
(٤) ثم اختصره الموفق ابن قدامة وسماه: مختصر منهاج القاصدين، وهو مطبوع ومتداول، وسيرد الكلام عنه في الفصل الخامس.
(٥) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ٢٢٤.

في مثل هذا الرجل[1].

وليته ذكر أمثلة مما ادعاه على السمعاني، لنتأكد من قوله، الذي يشتمّ منه رائحة التعصب والتقزيم؛ لأن ما فعله السمعاني هو عمل ضروري لكل مؤرخ، فعليه أولاً أن يجمع المادة التاريخية من مصادرها. ثم ينسقها ويدونها ثانياً. ثم يحققها وينقدها حسب قدراته ثالثاً. كما أنه ليس عيباً أن يعتمد السمعاني على المؤرخين السابقين له، بل ذلك محتم عليه؛ وابن الجوزي نفسه أدخل في كتابه «المنتظم» ما دوّنه المؤرخون السابقون له.

* **وأما الموفّق**، فقد صنف كتابه: «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، رداً على كتاب «النصيحة» لابن عقيل، فانتقده فيه انتقاداً لاذعاً، وذكر أنه عندما اطلع عليه وجده فضيحة لا نصيحة، لما اشتمل عليه من البدع القبيحة، والشناعة على سالكي الطريق الواضحة الصحيحة[2]؛ وأكد أنه لولا أن ابن عقيل تاب عما قاله لعد في زمرة الزنادقة، وألحق بالمبتدعة المارقة[3]. ثم شرع في الرد على القضايا الرئيسية التي أثارها ابن عقيل في نصيحته؛ كمسألة تأويل الصفات، والتقليد والاجتهاد، وخبر الآحاد[4]؛ متبعاً في ذلك منهجاً جمع فيه بين المناقشة والإلزامات العقلية، وبين الاحتجاج بالكتاب والسُّنَّة وأقوال السلف[5].

❁ ثانياً: نقد ابن تيمية لبعض المصنفات:

انتقد الشيخ تقي الدين ابن تيمية كتباً كثيرة، منها: «نهج البلاغة»

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ١٠/ ٤٢٥.

(٢) الموفق ابن قدامة: تحريم النظر ص١.

(٣) نفس المصدر ص٨.

(٤) نفس المصدر ص١٠، ١٨.

(٥) انظر ـ مثلاً ـ: ص٣٦، ٣٧.

للأديب الشريف المرتضى الشيعي الإمامي البغدادي (ت٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)، و«إحياء علوم الدين» لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م).

ففيما يخص الكتاب الأول، فيعتقد ابن تيمية أن أكثر خطبه مفتراة على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه لذا لا يوجد غالبها في كتاب متقدم، ولا لها أسانيد معروفة، فالذي دوَّنها من أين نقلها؟! فهي بمنزلة من ادعى أنه علوي أو عباسي، ولا يعلم أن أحداً مِن سلفه ادعى ذلك قط، ولا ادّعِي له ذلك؛ الأمر الذي يدل على كذبه؛ لأن النسب يكون معروفاً من أصله حتى يصل بفرعه. فكذلك المنقولات يجب أن تكون ثابتة معلومة عمن نقلت حتى تتصل بنا(١).

وذكر ابن تيمية أن في «نهج البلاغة» أموراً كثيرةً علمنا ـ يقيناً ـ من الإمام علي ما يناقضها، لذا فليس علينا نحن أن نتبين أن هذا كذب، بل تكفينا المطالبة بصحة النقل؛ لأن الله تعالى لم يوجب على عباده أن يصدقوا بما لم يقم دليل على صدقه(٢).

ومصنف «نهج البلاغة» أخذ كلام الناس ونسبه لعلي بن أبي طالب، من ذلك أنه أخذ أقوالاً من كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، وألحقها بنهج البلاغة منسوبة لعلي. وإلا فليبين «الناقل لها في أي كتاب ذكر ذلك، ومن الذي نقله عن علي، وما إسناده، وإلا فالدعوى المجردة لا يعجز عنها أحد»(٣).

وقوله هذا صحيح؛ لأن بين علي رضي الله عنه (ت٤٠هـ/ ٦٦٠م) والشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) نحو أربعمائة سنة؛ أي: بينهما سبع

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٤/ ٢٤.
(٢) نفسه ٤/ ٢٤.
(٣) نفس المصدر ٤/ ١٥٩.

طبقات دون أسانيد؛ وحتى إذا افترضنا أنها وجدت فلا بد من دراستها وتحقيقها[١].

ومنها أيضاً: أن في الكتاب «سب للصحابة تصريحاً وتلميحاً، وفيه سجع متكلف ظاهر التوليد، الذي تنبوا عنه فصاحة الصحابة»[٢].

وأما كتاب «إحياء علوم الدين»، فقد اعترف ابن تيمية بأن غالب محتواه جيد، لما فيه من كلام مستقيم عن أعمال القلوب الموافقة للكتاب والسُّنَّة عن المشايخ العارفين؛ غير أن فيه أحاديث كثيرة ضعيفة وموضوعة. وفيه كذلك مواد فاسدة، من كلامية وفلسفية وصوفية، وفيه أقوال للفلاسفة في التوحيد والنبوة والمعاد، لذا قيل عن مؤلفه ـ أي: الغزالي ـ: أمرضه الشفاء؛ أي: كتاب «الشفاء» لابن سينا في الفلسفة[٣].

وأشار إلى أن أكثر ما في كتاب «الإحياء» عن مهلكات الأخلاق؛ كالكبر والعجب والرياء، هو كلام جيد نقله من كتاب «الرعاية» للحارث المحاسبي البغدادي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م). وما نقله عنه فيه المقبول، والمردود، والمتنازع فيه[٤]. ثمّ نبّه إلى أنَّ ذكر المصنفين للأحاديث المكذوبة في مؤلفاتهم، قصدَ العمل بها مع الإمساك عن بيان أنها كذب، وحرام عند العلماء؛ لما رواه الترمذي في حديثه الصحيح أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال: **«من حدّث عني حديثاً وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين»**[٥]، وأما إذا رويت مع بيان كذبها فجائز[٦].

---

(١) أبو عبيدة مشهور آل سليمان: كتب حذر منها العلماء ط١، الرياض، دار الصميعي (١٤١٥هـ)، ٢/ ٢٥٣، ٢٥٤.

(٢) نفس المرجع ٢/ ٢٥٤.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٥ و١٠/ ٥٥٢.

(٤) نفس المصدر ١٠/ ٥٥١.

(٥) الترمذي: السنن ٥/ ٢١، رقم الحديث: ٢٦٦٢.

(٦) ابن تيمية: الزّهد والورع، الجزائر، دار الشهاب، ص١١٢.

وهذا يعني: أن إيراد الغزالي أحاديث كثيرة، ضعيفة وموضوعة في إحيائه دون تمييز لها، هو عمل غير جائز، مما كان سبباً في إنكار كثير من العلماء عليه؛ كابن الجوزي وأبي بكر الطرطوشي المالكي (ت٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)، والقاضي عياض (ت٥٤٤هـ/ ١١٤٩م)، وشمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)[١].

وقد ردّ الباحث الطاهر المعمودي على الفقيه تاج الدين السبكي عندما هوّن من وجود الأحاديث الباطلة في الإحياء بقوله: «وليس في ذلك كبير أمر ولا مخالفة شرع»؛ فأخذ عليه أنه لم يكن موضوعياً، وأن الورع يقتضي التحري في الرواية كي لا ينسب للرسول ﷺ ما لم يقله، والشرع قد شدد الوعيد في من يتساهل في أمر الحديث[٢]. وما ذهب إليه السبكي ليس بصحيح؛ لأن الأمانة العلمية تقتضي ألا ينسب لإنسان ما كلاماً ليس له أو مشكوكاً فيه. فبأي مبرر سمح الغزالي لنفسه أن يروي أحاديث ضعيفة وموضوعة ولم يميزها بالعودة إلى كتب الحديث المتخصصة، أو بالاستعانة بالمحدثين ليحققوها له؟.

وأشير ـ في ختام هذا الفصل ـ إلى أن أكثر علماء الحنابلة نقداً للعلم والعلماء (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) هم أنفسهم لم يسلموا من الانتقاد؛ منهم ابن عقيل، وابن الجوزي، وابن تيمية.

فالأول انتقده أصحابه عندما أظهر ميله للمعتزلة، فطردوه وأفتوا بهدر دمه. وتصد للرد عليه الموفّق ابن قدامة المقدسي في كتابه «تحريم

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ١٦٩، والذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص١٢٤، ١٢٨، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ص١٣٩، وابن كثير: المصدر السابق ١٢/ ١٤٧.

(٢) الطاهر المعمودي: الغزالي وعلماء المغرب. الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (١٩٩٠م)، ص٤٧.

النظر في كتب أهل الكلام». وعاب عليه ابن تيمية اضطرابه في مسألة الصفات بين التأويل والإثبات[1].

وأما ابن الجوزي فأخذ عليه المؤرخان ابن الأثير والعماد أبو الفدا أنه كثير الوقيعة في العلماء، ولم يبق على أحد من سادة المسلمين وصالحيهم إلّا الحنابلة[2]. ولاحظ عليه ابن كثير أن فيه ترفعاً وإعجاباً بنفسه أكثر من مقامه؛ كقوله: لو كان العلم شخصاً ناطقاً وسألته هل زار مثلي؟ قال: لا[3]. وانتقده الذهبي في أنه يذكر الجرح دون التعديل عن بعض الرواة. وأنه متناقض في مسألة الصفات، فيوم أشعري، ويوم حنبلي، لذا لم يرض عن عقيدته الحنابلة ولا الشافعية[4]. وحتى حفيده السبط ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م) فقد انتقده في ذمه للصوفية، واتهمه بالتعصب الزائد على خصومه، وأنه ذكر أخباراً في تاريخه لا فائدة فيها[5]. وقال عنه المحدث السيف ابن المجد عيسى المقدسي الحنبلي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م): «ما رأيت أحداً ـ يعتمد عليه في دينه وعلمه وعقله ـ راضياً عن ابن الجوزي»[6]. وأرسلت إليه جماعة من علماء الحنابلة في بغداد رسالة، فيها انتقادات ونصائح، وتحذيرات وتهديدات[7].

---

(١) ابن قدامة: تحريم النظر ص٤، ٥، ٦، وانظر: المبحث الخامس من الفصل الثالث.

(٢) ابن الأثير: المصدر السابق ٨/ ٣٣٤، و٩/ ٩٨، وأبو الفدا: المصدر السابق ٣/ ٤٤، ١٠١.

(٣) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٢٩.

(٤) الذهب: ميزان الاعتدال ٣/ ١١، ٦١١، تاريخ الإسلام ج: (٥٤١ ـ ٥٥٠هـ)، ص٣٠٠.

(٥) السبط: المصدر السابق ٨/ ٤٨، ١٣٩، ٢٥٥.

(٦) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٣٠٣.

(٧) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٠٥ وما بعدها.

وفيما يخص ابن تيمية، فقد انتقده محبوه وخصومه، فالأولون أخذوا عليه أموراً، منها: كلامه في بعض الأكابر من العلماء والعباد. وتعمقه في مناقشة المتكلمين والفلاسفة. وانفراده ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذّ بها[1]. وأما خصومه فعابوا عليه أشياء منها: زهوه على معاصريه من العلماء بسعة علمه. وتخطئته لعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ﵄ في بعض المسائل الفقهية. وتعصبه للحنابلة ووقوعه في الأشاعرة؛ كالغزالي ومحيي الدين ابن عربي[2].

وأقول ـ تعقيباً على هؤلاء ـ:

أولاً: لقد انتقد ابن الجوزي كثيراً من العلماء والأعيان، لكنه لم يستثن منهم الحنابلة على ما ادعاه ابن الأثير وأبو الفدا، بل نقد كثيراً من أعيانهم[3]. كما أنه أثنى على علماء آخرين ليسوا من الحنابلة[4].

ثانياً: أن النقد ضروري في البحوث العلمية، وبدونه لا تتطور العلوم، لذا فإذا ما التزم أي باحث بالموضوعية وآدابها في نقده لطوائف العلماء والأعيان، فلا يحق لأي معترض الإنكار عليه، بل عليه أن ينظر إلى أدلّته للردّ عليها، لا إلى الشخصيات التي انتقدها.

وثالثاً: فقد تبين لي من تتبع انتقادات ابن الجوزي وابن تيمية للمذاهب والأعيان، أنهما في معظم الأحيان يدعمان آراءهما بدلائل المنقول والمعقول والشواهد التاريخية.

ويستنتج مما ذكرناه عن النقد العلمي عند علماء الحنابلة بالمشرق

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٩٤.

(٢) ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ١/١٥٣، ١٥٤.

(٣) سبق ذكرهم في هذا الفصل؛ كابن حامد وعبد القادر الجيلاني وصدقة بن الحسين.

(٤) انظر: المنتظم ٩/ ١٥٤، ١٦٤، ١٦٧.

الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أنهم أحدثوا حركة نقدية تجديدية هادفة، مسّت علوماً شتى، من فقه وحديث، وكلام وفلسفة، وتاريخ وأدب، قدموا من خلالها أعمالاً علمية رائدة قلّ نظيرها عند غيرهم من المسلمين، وجمعت بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وتميزت بالإبداع والتجديد والأصالة، فكان لها الأثر الفعال في تنشيط الحركة العلمية الحنبلية وإثراء تراثها العلمي.





الفصل الخامس

تراث الحنابلة العلمي في المشرق الإسلامي (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)

المبحث الأول: تصنيف الكتب عند علماء الحنابلة.

المبحث الثاني: تراث الحنابلة في علوم القرآن والحديث.

المبحث الثالث: تراث الحنابلة في الفقه وعلم الخلاف.

المبحث الرابع: تراث الحنابلة في أصول الدين والتصوف والوعظ.

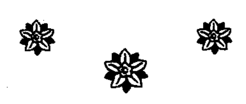
المبحث الخامس: تراث الحنابلة في التاريخ واللغة والأدب.

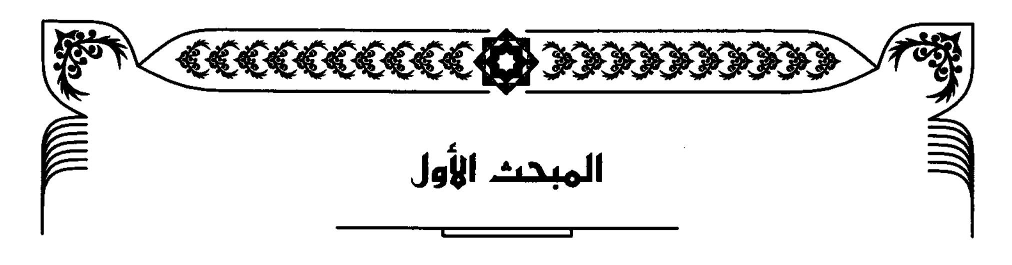
المبحث السادس: تراث الحنابلة في علوم الأوائل وموضوعات أخرى.

تراث الحنابلة العلمي في المشرق الإسلامي
(في القرنين ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

أثمرت جهود علماء الحنابلة العلمية بالمشرق الإسلامي (ق: ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) إنتاجَ ثروة علمية معتبرة: كمّاً ونوعاً. غطت مجالات كثيرة من مختلف أنواع العلوم من جهة، وأظهرت طائفة منهم قدرات علمية فائقة في النقد والإبداع من جهة أخرى.

فما تفاصيل ذلك؟ وما هي القيمة العلمية لتراث الحنابلة العلمي؟.





المبحث الأول

تصنيف الكتب عند علماء الحنابلة

اهتم علماء الحنابلة بالتصنيف، وحثوا عليه؛ لما له من دور كبير في نشر العلم وحفظه، وفي خدمة مذهبهم وتخليد ذكرهم. وقد شمل إنتاجهم الفكري: العلوم الشرعية والأدبية والعقلية ـ مع اختلاف درجة التركيز عليها ـ حسب أهميتها عندهم. وأكثرهم تأليفاً للكتب (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) تسعة، أذكرهم فيما يأتي تباعاً.

❁ أولاً: كبار المؤلفين الحنابلة (في القرن ٦هـ/ ١٢م):

أشهرهم أربعة هم: المتكلم أبو الوفاء بن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م)، والفقيه أبو الحسن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، والمؤرخ عبد الرحمٰن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، والحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م).

*** ففيما يخص ابن عقيل:**

فقد وقف نفسه للبحث العلمي، وكان شديد الحرص عليه لا يضيع من وقته شيئاً، حتى أنه في حالة راحته يعمل فكره فلا ينهض إلا وخطر له ما يدونه[1]. وله مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول وغيرها من العلوم، منها: كتاب «الفنون»، قيل: إن عدد مجلداته[2] يزيد عن أربعمائة

(١) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٣٤.

(٢) يختلف حجم المجلد عندهم عن حجمه في وقتنا الحاضر، فهو أصغر بنحو =

مجلد[1]، فيه: الفقه والتفسير، والوعظ والأصول، والأدب والتاريخ، فهو مجموعة مصنفات في كتاب واحد عنوانه «الفنون».

* **وأما أبو الحسن الزاغوني**: فقد صنف أكثر من سبعة عشر كتاباً، في الفقه والتاريخ، والوعظ والأصول، وعلوم القرآن، منها: «الإقناع»، و«الواضح»، و«الخلاف الكبير»، و«الإيضاح في أصول الدين»، و«مجالس الوعظ»؛ لكن مؤلفاته ضاعت ولم تصل إلينا[2].

* **وفيما يخص ابن الجوزي**: فقد أولى التصنيف أهمية بالغة، وهو عنده أنفع من التعليم؛ لأنه ـ أي: التعليم ـ يخاطَبُ به عدد محدود من المتعلمين، لكن التأليف يخاطَبُ به أناس كثيرون ما وُجدوا بعد، لذا كان انتفاع الناس بمصنفات المتقدمين، أكثر من انتفاعهم بما يستفيدونه من شيوخهم[3].

وينبغي على العالم أن يتوفر على التصنيف إن وفق للمفيد منه؛ لأنه ليس كل من ألّف يكون قد صنّف[4].

= النصف أو الثلث، حسب أحجام المجلدات (في القرنين: ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)؛ لأن فيها الصغير والمتوسط والكبير، بدليل أن كتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر هو في مجلد، وتلبيس إبليس لابن الجوزي هو كذلك في مجلد واحد، وكتابه «صيد الخاطر» في ثلاثة مجلدات، وكتابه «أخبار النساء» في مجلد واحد. (الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٣٠، ١٣٤٣) وهذه الكتب كلها مطبوعة، وكل منها في مجلد واحد.

(١) الذهبي: ميزان الاعتدال ٣/١٤٦، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٣٨.

(٢) العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٨١، وGeorge Makdisi Ibn Akil P 265، السعيد عبد العزيز: ابن قدمة ١/ ٦٠.

(٣) ابن الجوزي: صيد الخاطر ص٢٢٨.

(٤) نفسه ص٢٢٨.

والتصنيف عند ابن الجوزي ليس هو جمع شيء كيفما اتفق، وإنما هو كشف عن أسرار يوفق الله عبده لكشفها، فيجمع ما فرق، ويرتب ما شتت، ويشرح ما أهمل[1].

وعلى العالم ـ في نظر ابن الجوزي ـ أن يتفرغ للتأليف في وسط العمر؛ لأن أوائله زمن الطلب، وأواخره كلال الحواس، والعمر المناسب له للتصنيف يكون حسب العادات الغالبة، فيستمر في الطلب إلى الأربعين، ثم يبتدئ في التأليف والتعليم، وأما إذا تأخرت مرحلة تحصيله العلمي، فعليه بتأخير التصنيف إلى تمام الخمسين، فيستمر فيه وفي التعليم إلى رأس السبعين، فإذا جاوزها جعل ذكر الآخرة والاستعداد للرحيل هو الغالب عليه، فيتفرغ لنفسه إلا من تعليم يحتسبه أو تأليف يفتقر إليه، فذلك أشرف العُدد للآخرة[2].

وقوله هذا لا يصدق على كل العلماء، فإن بعضهم قد يشرع في التأليف في العشرينات من عمره أو قبلها، وقد عاش أحد العلماء أربعين سنة، صنف خلالها خمساً وسبعين كتاباً[3]. كما أن الشروع المبكر في التصنيف يكسب صاحبه المهارة والشجاعة الأدبية، والغزارة في المعلومات والإنتاج.

وأما عن مجموع مؤلفات ابن الجوزي فيروى أنها بلغت أكثر من ثلاثمائة وأربعين كتاباً، منها ما هو في عشرين مجلداً، ومنها ما هو في كراسة واحدة، وقد أوصلها الشيخ تقي الدين ابن تيمية إلى أكثر من ألف كتاب[4]، ولعله قصد بذلك مجموع الأجزاء لا العناوين.

---

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ص٢٢٩.

(٢) نفسه ص٢٢٩.

(٣) هو: الحافظ محمد بن عبد الهادي، وسيأتي ذكره في هذا المبحث.

(٤) عبد الحميد العلوجي: مؤلفات ابن الجوزي ص٥.

وقد انتهى الباحث عبد الحميد العلوجي من بحثه عن مصنفات ابن الجوزي، إلى تقديرها بأكثر من أربعمائة كتاب، منها مائتان وثلاثة وثلاثون في عداد المفقودات، والباقي منه المنشور ومنه الذي ما يزال مخطوطاً[1]. وأوصلها الباحث محسن باقر علوان إلى أكثر من أربعمائة وأحد عشر مصنفاً[2]. وذكر الحافظ الذهبي ـ عن نفسه ـ أنه لا يعلم أحداً من العلماء أكثر تأليفاً من ابن الجوزي[3]. لكن الفقيه محمد بن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ/١٣٤٣م) استثنى منهم شيخه ابن تيمية، الذي صنف أكثر من ابن الجوزي[4].

وقد ساعدته على غزارة التأليف عوامل عديدة، منها: أن في مصنفاته كثيراً من الجمع والنقل، والاختصار والشرح[5]. وعمله هذا ليس بالأمر الصعب، ولا يستغرق وقتاً طويلاً. ومنها مكوثه الطويل في بيته، وحرصه الشديد على وقته[6]. وحبه الشديد للتصنيف، وصبره عليه، وطول عمره وسلامة حواسه[7]، وسرعته في النسخ[8]، وبدايته المبكرة للتأليف، إذ يقال: إنه شرع في التأليف وعمره ثلاث عشرة سنة[9]. وهذه مبالغة مكشوفة، لكنها تشير إلى دخول ابن الجوزي ميدان التأليف مبكراً.

---

(١) عبد الحميد العلوجي: نفسه ص٥.

(٢) باقر علوان: «المستدرك على مؤلفات ابن الجوزي» مجلة المورد، العراق، مج ١ ج١ ـ ٢، (١٩٧١م)، ص١٨٣، ١٩٠.

(٣) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/١٣٤٣، وسير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٨٤.

(٤) محمد بن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث ٤/١٢١.

(٥) ابن رجب: المصدر السابق ١/٤١٦ وما بعدها.

(٦) عن ذلك انظر: المبحث الأول من الفصل الأول.

(٧) عاش نحو تسعين سنة.

(٨) روي أنه كان ينسخ في اليوم أربعة كراريس. الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٧٧.

(٩) نفسه ٢١/ ٣٧٧.

وفي مؤلفاته مادة علمية غزيرة عن أوضاع عصره العلمية والسياسية والاجتماعية، وفيها كذلك نظرات وتحليلات نقدية دقيقة، كما في كتابيه «صيد الخاطر»، و«تلبيس إبليس». لكنها تحوي أغلاطاً كثيرة، لذا عندما قيل للحافظ عبد العزيز بن الأخضر البغدادي الحنبلي (ت٦١١هـ/ ١٢١٤م) ألا ترد على ابن الجوزي؟ قال: إنما يرد على من قل خطأه، لا على من كثرت أخطاؤه[1]. وسبب ذلك أنه لا ينقح ولا يراجع ما يصنفه اتكالاً على حفظه[2]. واختصاره لكتب في علوم لا يتقنها[3]. وأخذه لمعظم علمه من المصنفات لا من المشايخ، مما جعله لا يحكم ممارستها[4].

* **وأما الحافظ عبد الغني المقدسي،** فقد زادت مصنفاته عن أربعة وأربعين كتاباً، في الفقه وعلم الحديث، وأصول الدين، والتاريخ والفضائل، منها: ستة وثلاثون بالأسانيد؛ «كاعتقاد الإمام الشافعي»، وكتاب «المصباح»، والباقي بدون أسانيد؛ كـ«العمدة»، و«الأحكام»، و«الكمال في معرفة الرجال»[5].

❁ ثانياً: كبار المصنفين الحنابلة (في القرن ٧هـ/ ١٣م):

أذكر منهم خمسة:

أولهم: الأديب محب الدين أبو البقاء العكبري البغدادي الضرير (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م):

بلغت مصنفاته أكثر من أربعة وثلاثين كتاباً، في الأدب واللغة،

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٣٠١.

(٢) نفسه ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٣٠١، وسير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٧٨.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤١٤.

(٤) نفس المصدر ١/ ٤٠١، ٤٠٣.

(٥) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٤٧، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٨، ١٩٠.

وعلوم القرآن، والفقه والخلاف، والجدل والحساب[1]. وكان إذا أراد تأليف كتاب ما، طلب من تلامذته جمع مؤلفات العلم الذي يريد التصنيف فيه، ثم يقرؤونها عليه، فإذا هضمها وتأملها، أملى عليهم ما يريد تدوينه. وفي ذلك قيل: أبو البقاء تلميذ تلاميذه. بمعنى: أنه تبع لهم فيما يقرؤون عليه ويكتبون عنه[2].

والثاني: الفقيه الموفق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م):

له أزيد من خمسة وعشرين مصنفاً، نشر منها أكثر من اثني عشر كتاباً، والباقي ما يزال مخطوطاً[3]. وهي في الفقه والحديث، وأصول الدين، والفضائل والأنساب، وأشهرها: «المغني في شرح مختصر الخرقي»، و«الكافي»، و«المقنع»، و«العمدة»، وقد انتفع بها ـ أي: مصنفاته ـ المسلمون عامة والحنابلة خاصة[4].

وأما الثالث: فهو الحافظ الضياء محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م):

زادت مصنفاته عن خمسة وثلاثين كتاباً، بين صغير وكبير في الفقه وعلم الحديث، والرقائق والترغيب والترهيب، والمناقب والتاريخ، منها: كتاب «الأحكام»، و«الأحاديث المختارة»، و«سبب هجرة المقادسة إلى دمشق»[5].

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ١١١، ١١٢، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ج٥ ص٦٨.

(٢) نفسه ٢/ ١١١، ونفسه ٥/ ٦٨، الصفدي: نكت الهميان ص١٧٩.

(٣) ابن قدامة: مناظرة في القرآن الكريم ص١٤ وما بعدها.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٣٩، ١٤٠، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق: ٥/ ٩٠، ٩١، وابن قدمة المقدسي: المصدر السابق ص١٤ وما بعدها.

(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٣/ ١٢٨، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٣٨، ٢٣٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢٢٥.

والرابع: هو المؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م):

صنف كتباً كثيرة قدرت بحمل بعير، دون تحديد لمجموعها، منها: ستة مصنفات في التاريخ؛ كـ«ذيل تاريخ ابن الساعي» في نحو ثلاثين مجلدة، و«مجمع الآداب في معجم الألقاب»، في خمسين مجلداً، و«درر الأصداف في غرر الأوصاف»، في عشرين مجلداً؛ وكان ينسخ في اليوم أربعة كراريس[1].

وآخرهم: الشيخ تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م):

روي أنه بدأ في التصنيف وله سبع عشرة سنة، وكان ينسخ في اليوم أربعة كراريس أو أكثر[2].

وقد يكتب في المسألة الخلافية الواحدة مجلدة كبيرة دون إطناب أو إخلال، قد يرجع في بعض أبحاثه إلى مائة وعشرين تفسيراً، ليشرح آية قرآنية[3].

وقد أنجز كثيراً من أعماله الفكرية دون الرجوع إلى المصادر ـ لبعدها عنه ـ معتمداً على حفظه، منها: «الرسالة الحموية»؛ كتبها في جلسة بين الظهر والعصر من سنة (٦٧٨هـ/ ١٢٧٩م)[4].

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٧٥، وابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ٤٢، وابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، ٢/ ٣٦٥.

(٢) محمد بن عبد الهادي: المصدر السابق ٤/ ٢٨٣، ٢٩٠، وابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات ١/ ٦٨، ٦٩، وابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٨٩، ٣٩١، وابن الوردي: المصدر السابق ٢/ ٤٠٩.

(٣) ابن كثير: المصدر السابق ١٤/ ١٣٧، وابن شاكر الكتبي: نفس المصدر ١/ ٦٥. الصفدي: المصدر السابق ٧/ ١٦.

(٤) محمد بن عبد الهادي: المصدر السابق ٤/ ٢٩٢.

وعندما كان في السجن سنة (٧٢٨هـ/١٣٢٧م) منع من التصنيف، وأخذت منه أوراقه وكتبه وأقلامه.

وصادفت مؤلفاته رواجاً كبيراً بين الناس، وسارت بها الركبان مسير الشمس في الأقطار، وامتلأت بها البلاد والأمصار[١].

وأما مجموع مصنفاته، فقد ذكر منها تلميذه ابن قيم الجوزية، ثلاثمائة وواحد وأربعين كتاباً، في علوم القرآن، والأصول، والفقه والحديث. وبلغت فتاويه ثلاثمائة مجلد، ثم قال: إنه عجز عن حصرها[٢] لأسباب كثيرة، منها: ذهاب فتاويه ـ أي: ابن تيمية ـ مع المستفتين دون إحصائها. وتفرق طلابه في الأمصار برسائله واختياراته. وعدم احتفاظه هو شخصياً بأصول رسائله وفتاويه. وتعرّض تراثه للإحراق والمصادرة على أيدي خصومه. وإخفاء أصحابه لكتبه خوفاً من الناقمين عليه وعليهم، حتى أن بعضهم كانت تسرق كتبه ولا يستطيع طلبها[٣].

وقدرها الحافظ شمس الدين الذهبي بثلاثمائة كتاب، ثم بخمسمائة، ثم ذكر أنه أحصاها فبلغت ألفاً، ثم ظهرت له مصنفات أخرى[٤].

---

(١) ابن الجزري: تاريخ حوادث الزمان، حققه عمر عبد السلام تدمري، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، (١٩٩٨م)، ٢/٢٦٣ ـ ٢٦٤، والداودي: المصدر السابق ١/١٥٠، وابن شاكر الكتبي: نفس المصدر ١/٦٨.

(٢) ابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية ص٥، ٩، ١٩، ٢٦، ٢٩، ٣٠.

(٣) محمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٦٥، ٦٦، وعلي الشبل: الثبت ـ قوائم بعض مخطوطات ابن تيمية وابن القيم الجوزية ـ ط١، الرياض، دار الوطن، (١٤١٧هـ)، ص٢٩. ابن تيمية: تفسير آيات أشكلت على بعض العلماء، حققه عبد العزيز الخليفة، ط١، الرياض، مكتبة الرشيد (١٩٩٧م)، ١/٥٨.

(٤) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/١٤٩٧، ومحمد بن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث ٤/٤٨٨، وابن حجر: المصدر السابق ١/١٥١، وابن شاكر الكتبي: =

وهذا عدد كبير جداً لا يكاد يصدق، لكنه ممكن في حق ابن تيمية، للمعطيات الآتية: أنه كان يتمتع بذكاء حاد، وذاكرة قوية، وغزير العلوم[1]. وأنه بدأ التأليف في سن مبكرة[2]، ويكتب في اليوم أربعة كراريس، وله تلاميذ يبيضون له كتبه[3]. وأنه عاش سبعاً وستين سنة، وتفرغ للعلم والعبادة، ولم تكن له زوجة ولا أولاد، ولا عمل يمارسه. وأنه كثيراً ما صنف كتباً دون الرجوع إلى المصادر، وكتب بعضها في جلسة بين الظهر والعصر[4]، وقد أمضى سنوات في السجن تفرغ فيها للتأليف[5]. فيتبين من هذه المعطيات أنه في مقدور ابن تيمية أن يؤلف كتاباً صغيراً في اليوم، فإذا افترضنا أنه يكتب مصنفاً كبير الحجم في كل اثني عشر يوماً، لمدة خمس وثلاثين سنة، فيصل المجموع إلى: ١٠٦٤,٥٨ كتاباً[6]، وهو أكبر من ألف. وقد ذكر المؤرخان ابن شاكر الكتبي ومحمد بن عبد الهادي أنهما لا يعرفان أحداً من المتقدمين والمتأخرين أكثر تصنيفاً من ابن تيمية[7].

= المصدر السابق ١/ ٦٩، وابن ناصر الدين: المصدر السابق ص٣٥، والداودي: المصدر السابق ١/ ٥٠، والسيوطي: طبقات الحفاظ ص٥٢١.

(١) محمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٨.

(٢) قيل: إنه شرع في التأليف وعمره ١٧ سنة، وقيل: ١٩ سنة. نفس المصدر ص٦٥، وطبقات الفقهاء ٤/ ٢٨٣، وابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ١/ ٦٨.

(٣) محمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٦٥.

(٤) ذكر محمد بن عبد الهادي أنه قد أخبره غير واحد، أن ابن تيمية كتب مجلداً لطيفاً في يوم. نفسه ص٦٥.

(٥) البزار البغدادي: العلام العلية ص٢٤، ٢٥.

(٦) أي: ٣٥ سنة × ٣٦٥ يوماً = ١٢٧٧٥ ÷ ١٢ يوماً = ١٠٦٤,٥٨ كتاباً؛ لأن كل ١٢ يوماً يساوي كتاباً.

(٧) محمد بن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث ٤/ ١٢١، وابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ١/ ٧٠.

* **وأشير هنا إلى فائدتين:**

الأولى: أن من كبار المؤلفين الحنابلة الذين عرفهم القرن (الثامن الهجري ـ ١٤م): الحافظ محمد بن عبد الهادي المقدسي ثم الدمشقي (ت٧٤٤هـ/ ١٣٤٣م)، عاش أربعين سنة صنف خلالها خمسة وسبعين كتاباً في الحديث والفقه، والأصول والتاريخ[١].

والثانية: هو أنه وجد من بين أعيان علماء الحنابلة من ليس له من المصنفات إلا الواحد والاثنين، لانشغالهم بالتربية والتعليم وعدم تفرغهم للتأليف؛ كالفقيه أبي الفتح ابن المني البغدادي (ت٥٨٣هـ/ ١١٨٧م)، والفقيه العماد إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي (ت٦١٤هـ/ ١٢١٧م)[٢].

ويتبين مما ذكرناه عن تصنيف الكتب عند علماء الحنابلة، أن تقي الدين ابن تيمية هو أكثرهم تأليفاً، ثم ابن الجوزي، ثم يليهما الحافظ عبد الغني بعدد قليل ـ بالنسبة إليهما (كما هو مبين في الجدول رقم: ٢٠، والرسم البياني رقم: ١٦)، ومنهما يتضح أن مجموع ما صنفه كبار علماء الحنابلة بلغ: ١٥٦٦ كتاباً، منها: ألف لابن تيمية، وأربعمائة وأحد عشر لابن الجوزي، وأقلهم أبو الحسن الزاغوني بسبعة عشر مصنفاً.

ويتبين منهما ـ كذلك ـ أن أكثر علماء الشافعية تأليفاً: الفخر الرازي بمائتي كتاب، ثم يليه عبد اللطيف البغدادي بمائة وسبعة وخمسين مصنفاً.

وإجمالي ما ألفه كبار مؤلفي الحنابلة والشافعية بلغ ٢٠٩٩ كتاباً، منه ١٥٦٦ للحنابلة بنسبة ٧٤,٦٠٣ ٪، والباقي للشافعية.

---

(١) محمد بن عبد الهادي: نفس المصدر ١/ ٣٢، ٣٣، ٤١، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٤٣٧.

(٢) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٣٥٨ وما بعدها، و٢/ ٩٤، وابن طولون: المصدر السابق ٢/ ٣٣٦، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٢٧٦ وما بعدها، و٥/ ٥٨.

جدول مقارن لأكثر العلماء تأليفاً في المشرق الإسلامي[1]

(ق: ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

(الجدول رقم: ٢٠)

الرمز	المؤلفون	عدد المصنفات	النسبة المئوية الخاصة	النسبة المئوية العامة
•	ابن تيمية ـ حنبلي	١٠٠٠	٤٧,٦٤١	
×	ابن الجوزي ـ =	٤١١	١٩,٥٨٠	
=	عبد الغني ـ =	٤٤	٠٢,٠٩٦	
-	الضياء المقدسي ـ =	٣٥	٠١,٦٦٧	٧٤,٦٠٣[2]
÷	أبو البقاء العكبري ـ =	٣٤	٠١,٦١٩	
+	الشيخ الموفق ـ =	٢٥	٠١,١٩١	
v	الزاغوني ـ =	١٧	٠,٨٠٩	
-------	المجموع: ٠٧	١٥٦٦	-	-
❀	الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) شافعي	٢٠٠	٠٩,٥٨٢	
.	عبد اللطيف البغدادي (ق: ٧هـ) =	١٥٧	٠٧,٤٧٩	
..	الكمال الأنباري (ت٥٧٧هـ) =	٦٤	٠٣,٠٤٩	٢٥,٣٩٧
.-.	السمعاني (ت٥٦٢هـ) =	٥٠	٠٢,٣٨٢	
××	ابن عساكر (ت٥٧١هـ) =	٤٢	٠٢	
vv	السيف الآمدي (ت٦٣١هـ) =	٢٠	٠,٩٥٢	
-------	المجموع: ٠٦	٥٣٣	-	-
------	المجموع العام	٢٠٩٩	نحو: ١٠٠ ٪	نحو: ١٠٠ ٪

(١) معظم المصادر سبق ذكرها في المتن، والمتبقية هي: ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٥٥، والذهبي: تذكرة الحفاظ ١٣١٧/٤، ١٣٢٩، ١٣٣٠، والسيوطي: بغية الوعاة ٨٧/٢، وابن أبي أصيبعة: المصدر السابق ٣٤٦/٣، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ١٤٥/٥، وابن خلكان: المصدر السابق ٤٥٦/٢.

(٢) تمثّل ما أنتجه علماء الحنابلة، والنسبة الثانية تمثل ما أنتجه علماء الشافعية.

الرسم البياني رقم : 16



ارسم بياني بالأعمدة لأكثر العلماء تأليفا في المشرق الإسلامي (القرنين 6و7 هـ / 12و13 م)

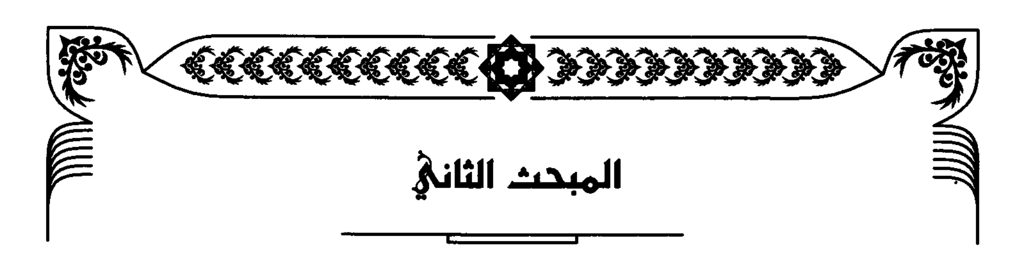
1000
950
900
850
800
750
700
650
600
550
500
450
425
400
350
300
250
200
150
100
75
50
25
0

شافعية

حنابلة

---

(2) كل 50 كتابا يُـقابله على الرسم = 1سـم



المبحث الثاني

تراث الحنابلة في علوم القرآن والحديث

أحصيتُ لعلماء الحنابلة بالمشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ - ٧هـ/ ١٢ - ١٣م) مائتين وستة وستين مصنفاً، في علوم القرآن والحديث[1].

(١) ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ١٩٣، والداودي: المصدر السابق ١/ ٨٢، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٣٥، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٢١، ٣٨٠، واليافعي: المصدر السابق ٣/ ٣٩٠، وابن رجب: الذيل ١/ ١٤١، ٢١٠، ٢١٥، ٢٢٣، ٢٤٢، ٢٣٣، ٣٠٠، ٢٥٢، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٧٢، ٤٣٥، و٢/ ١٨، ١٩، ٧٨، ٨١، ١١١، ١١٢، ١٢٣، ١٣٩، ١٧١، ٢٢٠، ٢٣٨، ٢٥٢، ٢٣٩، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٨٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٨، ٣١٤، ٣٤٦، ٣٦٣، ٣٧٥، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ١٣٦، ١٤٤، ٢٣٢، ٣٧٤، و٥/ ٥١، ٦٨، ١٠٢، ٢١٧، ١٨٦، ٢٤٢، ٣٢٦، ٣٧٧، و٦/ ٨٧، ١٥٧، ٢٥٨، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٥، و٢١/ ٤٢، ٣٦٦ و٢٢/ ٢٨٩، ومعجم شيوخ الذهبي: ص١٣٧، وتذكرة الحفاظ: ٤/ ١٤١٠، والصفدي: نكت الهميان ص١٨٩، وابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية ص١٨، ومختصر الصواعق ٢/ ٢٣٦، وابن الفرات: المصدر السابق مج٤، ٢/ ٢١١، وابن الجزري: غاية النهاية ١/ ٤٣٥، وعبد الحميد العلوجي: المرجع السابق ص٢٢ وما بعدها. وسيد فؤاد: فهرست المخطوطات بدار الكتب المصرية ١/ ١٤٨، وبرو كلمان: تاريخ الأدب العربي ٦/ ٢٥٢، وابن طولون: القلائد ١/ ٢٩٣، و٢/ ٣٢١، وابن كثير: البداية ١٣/ ٣٩، ٤٨، ١٣٣، وابن الجوزي: مشيخة ابن الجوزي ص٤٧، ٨٢، ١١١، وابن رافع =

منها: مائة واثنان وستون في علوم القرآن[1]، من بينها أكثر من واحد وعشرين تفسيراً. ولابن تيمية منها أزيد من تسعين كتاباً، ثمّ يليه ابن الجوزي بنحو ستة وعشرين، ثمّ يأتي بعده سبط أبي منصور الخياط بأكثر من تسعة كتب، والمتبقية موزعة على نحو أربعة وعشرين عالماً حنبلياً.

ومنها: مائة وأربعة مصنفات في علوم الحديث، من بينها ثمانية وأربعون كتاباً لابن الجوزي، ثمّ يليه الحافظان عبد الغني المقدسي، والضياء محمد المقدسي، لكل منهما أكثر من عشرة مصنفات، والباقي موزع على أزيد من ثلاثة وثلاثين عالماً.

۞ أولاً: مصنفاتهم في علوم القرآن:

* ففيما يخص مصنفاتهم في التفسير:

فمنها: «رموز الكنوز»، في أربعة مجلدات، للمفسر عز الدين ابن رزق الله الرسعني (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) ذكر فيه الأحاديث بالأسانيد، وفيه فوائد حسنة ومناقشات في مسائل علمية مختلفة. وعندما صنفه أرسله إلى الخليفة العباسي المستنصر بالله (٥٦٦ ـ ٥٧٥هـ/ ١١٧٠ ـ ١١٨٠م) فجعله وقفاً على المدرسة البشرية ببغداد[2].

= السلامي: المنتخب ص١١٩، وابن القاضي المكناسي: ذيل وقايات الأعيان ٢/ ٢١١، والسخاوي: الإعلان ص٣٠، وهناك مصادر أخرى سترد فيما يأتي من هذا المبحث.

(١) قدرت مؤلفات الحنابلة في علوم القرآن ـ من القرن (٣هـ إلى سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م) بأكثر من ٣٠٠ مصنف. عبد الله الفنيسان: آثار الحنابلة في علوم القرآن، مصر، المكتب المصري، (١٩٨٩م)، ص٤، ٥.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٧٥، والداودي: المصدر السابق ١/ ٣٠١، ٣٠٠.

ومنها: «التفسير الكبير» في أزيد من ثلاثين مجلداً للمفسر الفخر ابن تيمية الحراني (ت٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، وكان قد فسر القرآن كلّه خمس مرات في مدة ثلاث وعشرين سنة في جامع حران صباح كل يوم، ابتداء من سنة (٥٨٨هـ/ ١١٩٢م) إلى سنة (٦١٠هـ/ ١٢١٣م)[١].

وآخرها: «جامع العلوم في تفسير كتاب الله الحي القيوم»، في أربعة مجلدات للمقرئ نور الدين بن عمر البصري الضرير (ت٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) وكان معه من يقرأ عليه المصنفات ويكتب عنه ما يمليه[٢].

ومن تفاسيرهم التي وصلت إلينا: «زاد المسير في علم التفسير»[٣] للفقيه عبد الرحمٰن ابن الجوزي، سرد فيه الآراء والروايات سرداً، دون تعليق في غالب الأحيان، فلم يمحص، ولم يرجح. وترك القارئ في حيرة وارتباك[٤]. وكان في مقدوره أن ينقد ويعلق، لما هو معروف عنه من تبحره في كثير من العلوم، وخبرته في نقد الأخبار، لكنه لم يفعل ذلك وقصر همته على الجمع والسرد وتكثير المجلدات.

ومنها: «قنعة الأريب»[٥] للفقيه الموفق ابن قدامة المقدسي، يوجد مخطوطاً بدار الكتب المصرية[٦].

وللشيخ تقي الدين ابن تيمية مجالس تفسير حافلة، ألقاها في الجامع الأموي بدمشق عدة سنين، لكنه لم يترك لنا تفسيراً شاملاً لكل

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ١٥٢، ١٥٣.

(٢) نفس المصدر ٢/ ٣١٤، والصفدي: نكت الهميان ص١٨٩.

(٣) نشره حديثاً المكتب الإسلامي بدمشق في سنتي (١٩٦٤، و١٩٨٧م).

(٤) أحمد فهيم مطر: ابن الجوزي ومنهجه في التفسير. مجلة البحوث الإسلامية الرياض العدد ٣١، (١٤١١هـ)، ص٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٥ وما بعدها.

(٥) أصلها من الأرب، وهو الحاجة والبغية والأمنية. علي بن هادية: المرجع السابق ص٢٧.

(٦) أحمد بدوي: الحياة العقلية في مصر والشام ص١١٢.

سور القرآن الكريم؛ وعندما طلب منه ذلك أجاب بأن في القرآن ما هو بيِّن بنفسه، وفيه ما بيَّنه العلماء، وفيه ما أشكل تفسيره على بعضهم. لذا اختار هو أن يقف عند ما أشكل فهمه ليفسره، وهو الأهم[١]. وقد نشرت بعض آثاره في التفسير، رأيت منها: ثلاثة كتب، هي: «تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء»[٢]، و«دقائق الجامع لتفسير ابن تيمية» في ستة مجلدات[٣]، و«التفسير الكبير»، وفيه مباحث كثيرة في أصول الدين، وقضايا علم الكلام، والتصوف والمتشابه في القرآن الكريم[٤].

*** ومن مؤلفاتهم في علوم القرآن:**

مصنفات سبط أبي منصور الخياط البغدادي (ت٥٤١هـ/١١٤٦م) في القراءات؛ كـ«المبهج»، و«الكفاية»، و«الروضة»، و«التبصرة»، و«الإيجاز في السبعة»، و«الموضحة في العشرة». وروي أنه أظهر بعض القراءات الشاذة، فشنع عليه الناس فرجع عنها[٥].

ومنها كذلك: «زاد المسافر»، و«ماءات القرآن»، وهما للحافظ أبي العلاء العطار الهمذاني (ت٥٦٩هـ/١١٧٣م). و«فنون الأفنان في علوم القرآن»، و«عمدة الراسخ» و«معرفة المنسوخ والناسخ» وهما لابن الجوزي[٦]. و«التبيان في علوم القرآن»، و«إعراب الشواذ ومتشابه القرآن» لأبي البقاء العكبري البغدادي الضرير (ت٦١٦هـ/١٢١٩م)[٧].

---

(١) ابن ناصر الدين: المصدر السابق ص٣٣، ومحمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٢٧.

(٢) سبق ذكره.

(٣) حققه الباحث محمد الجليند، ط٢، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، (د ت).

(٤) انظر: ١/١٥٨، ٢٠٤، ٢٥٧، ٢٥٨، و٢/٦.

(٥) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢١٠.

(٦) نفس المصدر ١/ ٤١٧.

(٧) نفس المصدر ٢/ ١١١، ١١٢، والصفدي: نكت الهميان ص١٧٩.

*** ومن آثارهم العلمية ـ في علوم القرآن ـ التي وصلت إلينا، أربعة مصنفات:**

أولها: «المبهج في القراءات السبعة»، للمقرئ «سبط أبي منصور الخياط»، جمع فيه الروايات المكيات التي رواها عن شيخه أبي الفضل الشريف عبد القاهر، وأورد فيه تراجم الشيوخ(١).

والثاني: هو الآخر للسبط أبي منصور، عنوانه: «الاختيار في القراءات العشرة»، أسند فيه كل القراءات عمن أخذها، وأوصل أسانيدها إلى الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وذكر فيه اختلاف القرَّاء في القراءات والحروف، وعقد فيه فصلاً بيّن فيه رموزه واختصاراته واصطلاحاته، ورجح فيه الروايات، وعلق عليها، حتى وإن كانت عن شيوخه(٢).

والكتاب الثالث: «التبيان في إعراب القرآن» لأبي البقاء العكبري الضرير، توجد منه مخطوطات كثيرة، في أماكن عديدة من العالم، وقد نشر حديثاً أكثر من مرة(٣).

وآخرها: «تذكرة أولي الأبصار في قراءة السبعة أئمة الأمصار» للمقرئ جمال الدين ابن نصر الحراني (ت٦٢٤هـ/ ١٢٢٦م)، توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية، منسوخة عن أصل للمؤلف، في خمس وثلاثين صفحة(٤).

---

(١) سبط أبي منصور الخياط: كتاب الاختيار في القراءات العشر، حققه عبد العزيز بن ناصر السبر، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، (١٤١٧هـ)، ١/ ٦، ٣٦، ٣٧.

(٢) نفس المصدر ١/ ٢٣، ٢٥، ٣٢.

(٣) بروكلمان: المرجع السابق ٥/ ١٧٤، ومحمد كرد علي: خطط الشام ٦/ ٢٠٢.

(٤) سيد فؤاد: المرجع السابق ١/ ١٨٢.

وأشير هنا إلى أن تراث الحنابلة الغزير في علوم القرآن لم يطبع منه إلا القليل، ولم يحض بالعناية والنشر بقدر ما حظيت به سائر كتبهم في الفقه والعقيدة[1]. وقد قدر المطبوع منه بنحو أربعين مصنفاً بين كتاب ورسالة، معظمه نشر منذ ثلاثين سنة، ويحتاج إلى إعادة طبع، وتحقيق ما لم يحقق منه[2]. كما أن تفاسيرهم المطبوعة قليلة العدد والانتشار، ويجهلها كثير من أهل العلم[3].

ثانياً: تراثهم في علم الحديث:

*** ففيما يخص مؤلفاتهم في رواية الحديث:**

فمنها: «جامع المسانيد بألخص الأسانيد»، و«غرر الأثر»، وهما لابن الجوزي[4]. و«المصباح في عيون الأحاديث الصحاح» ـ في ثمانية وأربعين جزءاً، ويشتمل على أحاديث الصحيحين ـ، وكتاب «المراد من كلام خير العباد» ـ في نحو مائتي جزء ـ، وهما للحافظ عبد الغني المقدسي[5].

ومنها كذلك: «الأربعون البلدانية المتباينة الأسانيد»، للحافظ عبد القادر الرّهاوي (ت٦١٢هـ/ ١٢١٥م)، خرّجه بأربعين إسناداً في مجلدين كبيرين، لا يتكرر فيه رجل واحد، من أولها إلى آخرها مما سمعه في أربعين مدينة. وقيل عنه وعن مؤلفه: هو أمر ما سبقه إليه أحد، ولا يرجوه بعده محدث، لخراب العمران وانقطاع الرواية في أكثرها[6].

---

(١) ابن قدامة: البرهان في بيان القرآن، ص١٩٠.

(٢) عبد الله الفنيسان: المرجع السابق ص٤، ٥.

(٣) بناء على استقرائي الخاص.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٧٧.

(٥) نفس المصدر ٢/ ١٨.

(٦) المنذري: المصدر السابق ٤/ ١٦٣، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٨٤، ٨٥.

ولاحظ عليه الحافظ الذهبي أوهاماً وقعت له في كتابه هذا، منها: أنه تكرر عليه في تباين الأسانيد أربعة مواضع؛ وهو مع حفظه وتبحره في علم الحديث، فغيره ـ لم يحدد ـ أتقن منه[1].

ومنها: كتاب: «الأحاديث المختارة»، للحافظ الضياء محمد المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، خرّجها من مسموعاته، في تسعين جزءاً ولم يكملها، وهي أحاديث يصلح الاحتجاج بها ـ خارج ما في الصحيحين ـ وقد قال عنها ابن تيمية: هي أصح من صحيح أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)[2]، لكنه عاب على مؤلفها رواية حديث باطل فيها، المعروف بحديث أطيط العرش، ونصه: «إن عرشه ـ تعالى ـ أو كرسيه وسع السماوات والأرض، وأنه يجلس عليه فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع، وإنه ليئط ـ يصدر صوتاً ـ به أطيط الرحل الجديد براكبه»، وهذا حديث مضطرب ردته طائفة من المحدثين؛ كابن الجوزي، وأبي بكر الإسماعيلي وغيرهما، لكن أكثر أهل السُّنَّة قبلوه. ولهذا الحديث رواية أخرى أوردها الطبري (ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م) في تفسيره، وفيها: «وأنَّه ليجلس فما يفضل منه قدر أربع أصابع» فهي بالنفي قد نفت ما ذكرته الرواية الأولى[3]. ثم قال ابن تيمية: إنه «لا يمكن ـ مع ذلك ـ الجزم بأن الرسول ﷺ أراد الإثبات، وأنه يفضل من العرش أربعة أصابع لا يستوي عليها الرب، وهذا معنى غريب ليس له شاهد قط في شيء من الروايات، بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب وأكبر، وهذا باطل[4] مخالف للكتاب والسُّنَّة؛ لأن القرآن بيّن أن الله

---

(١) الذهبي: المختصر المحتاج إليه ص٢٧٢، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٨٥، والسيوطي: طبقات الحفاظ ص٤٩١.

(٢) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٦٣٦.

(٣) ابن تيمية: التفسير الكبير ٦/ ٤١٦، ٤١٧.

(٤) ذكر المحدث ناصر الدين الألباني في تخريج لأحاديث كتاب الرد على الجهمية =

أعظم من كل المخلوقات»[1]، لذا فإن الصواب مع رواية النفي الثانية؛ لأنها ذكرت عظمة العرش ومع ذلك فالرب مستوي عليه كله، لا يفضل منه قدر أربعة أصابع، ومعنى حديثها صحيح موافق للغة العرب، ولما دل عليه الكتاب والسُّنَّة وله شواهد، فهذا الحديث هو الذي يجزم بصحته، والذين فهموا عكس ذلك غلطوا. وأية حكمة في بقاء قدر أربعة أصابع من العرش لم يستو عليه الرب تعالى[2]؟!.

*** ومن مصنفات الحنابلة في الدراية بعلم الحديث ورجاله، أذكر منها أربعة كتب:**

أولها: كتاب «الإفصاح عن معاني الصحاح» للوزير عون الدين ابن هبيرة (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م).

شرح فيه «الصحيحين» في نحو عشرة مجلدات، وعندما وصل إلى حديث: **«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»** شرحه وتكلم في معنى الفقه، ثم انتهى به الأمر إلى الخوض في المسائل المختلف فيها والمتفق عليها عند الأئمة الأربعة، فأفرده الناس وجعلوه في كتاب مستقل وسموه «الإفصاح»[3]. وهو الذي نشر حديثاً أكثر من مرة، وأما الكتاب الأصلي فما يزال ـ في معظمه ـ مخطوطاً، مبعثرة مجلداته في مكتبات العالم[4].

= للدارمي، أنه لا يصح في أطيط العرش حديث. عثمان الدارمي: الرد على الجهمية، حققه زهير الشاويش، ط٤، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٩٨٢م)، ص٢٤.

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٦/ ٤١٨.

(٢) نفس المصدر ٦/ ٤١٩، ٤٢٠.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٥٢، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ١٩٢.

(٤) ابن هبيرة: كتاب الإفصاح حققه عبد المنعم أحمد الطبعة الأولى، قطر رئاسة المحاكم الشرعية (١٩٨٦م)، ١/ ١٥.

وللإفصاح نسخ مخطوطة لها عناوين مختلفة، منها: «الإفصاح والتبيين»، و«الإشراف على مذاهب الأشراف»، و«الإجماع والاختلاف واختلاف الأئمة»، و«اختلاف الفقهاء»؛ مما جعل بعض الناس يرى في ذلك كتباً أخرى لابن هبيرة، وهذا غلط بيّن[1].

ولهذا الكتاب أهمية بالغة؛ فهو أول شرح لصحيحي البخاري ومسلم، وفيه تركيز على فقه الأحاديث من حيث معانيها ولغتها وأحكامها بألفاظ تعرب عن نبل مؤلفه، وتفصح عن بعد مرماه وحسن فهمه وغزارة علمه[2].

وأبرز فيه مصنِّفه جوانب تربوية وأخلاقية، الناسُ في أمس الحاجة إليها. كما أنه أظهر فيه حكم نبوية جليلة، وضمنه فوائد كثيرة ونصوصاً أصولها ضائعة كمسند أبي بكر الصديق، وكتاب تهذيب الآثار والسنن لابن جرير الطبري[3].

ويدلّ عنوان الكتاب على أن الغاية من تصنيفه ليست مجرد جمع الأحاديث وسردها، وإنما الغاية منه البحث عن معانيها والكشف عن أسرارها وحكمها، الأمر الذي يتطلب من مؤلفه علماً غزيراً، وذكاء ثاقباً، وفهماً حسناً، وقد أبان ابن هبيرة عن ذلك مراراً في مواضع شتى، منها: أنه قال في حديث كون صوم يوم عرفة بسنتين: أن فيه وجهين، أحدهما أنه وقع في شهر حرام بين شهرين حرمين، هما: ذو القعدة وذو الحجة، فكفّر بذلك سنة قبله وأخرى بعده. والثاني كون أمة الإسلام وعدت في العمل بأجرين؛ لقوله تعالى: ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] لذلك

---

(١) نفس المصدر ١/٢٨، ومحمد كرد علي: المصدر السابق ٦/٤٠٣، ٤٠٤، وسيد فؤاد المرجع السابق ١/٢٧.

(٢) ابن هبيرة: نفس المصدر ١/٤.

(٣) نفس المصدر: ١/٢٨.

كان للأمم السابقة أجر سنة في صومها لعاشوراء، ولأمة الإسلام ثواب سنتين لصومها يوم عرفة الذي اختصت وفضلت به[1].

والكتاب الثاني هو: «الموضوعات في الأحاديث المرفوعات»، لابن الجوزي، توجد منه مخطوطات كثيرة بمختلف خزائن العالم؛ كدار الكتب المصرية، والمكتبة العمومية بإسطنبول، وقد نشر حديثاً أكثر من مرة[2].

وتعرض مؤلفه لانتقادات عديدة، لذكره في «الموضوعات» أحاديث هي بين الضعيف والحسن والصحيح، ولا تصل إلى درجة الموضوع، منها: أن الحافظ السيف أحمد بن المجد عيسى المقدسي (ت٦١٥هـ/ ١٢١٨م) أخذ على ابن الجوزي ذكره في «الموضوعات» أحاديث اعتماداً على كلام بعض الناس في أحد رواتها، كأن يقول: فلان ضعيف، أو ليس بالقوي. في حين لم يكن ذلك الحديث مما يشهد القلب ببطلانه، ولا فيه مخالفة ولا معارضة لكتاب، ولا سُنَّة، ولا إجماع، ولا حجة، بأنه موضوع سوى كلام بعض الناس في أحد رواة الحديث، وهذا عدوان ومجازفة، ثم ضرب على ذلك مثالاً؛ كدليل على ما قاله، وفيه: عن محمد بن خمير السّليجي، عن محمد بن زياد الألهاني، عن أبي أمامة، أنه عليه الصلاة والسلام قال: «من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة مكتوبة، لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت»، فهذا الحديث ذكره ابن الجوزي في «الموضوعات»؛ لقول يعقوب بن سفيان: محمد بن خمير ليس بالقوي. ومحمد هذا قد روى البخاري ـ في «صحيحه» ـ عن رجل عنه. وقال فيه أحمد بن حنبل: ما علمت إلا خيراً[3].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٧٩.

(٢) عبد الحميد العلوجي: المرجع السابق ص١٤٦.

(٣) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٣٠١.

وذكر ابن تيمية أن غالب ما أورده ابن الجوزي في «الموضوعات» باطل باتفاق العلماء، لكنهم نازعوه في كثير منها، وأثبتوا أن بعضها ليس بمكذوب. وهو قد أورد في «الموضوعات» الأحاديث التي رآها باطلة، حتى وإن كان رواتها لم يتعمدوا الكذب؛ لأن الموضوع عنده هو ما قام الدليل على بطلانه[1].

وانتقده الحافظ الذهبي في أنه ليس له ذوق في الكلام على صحيح الحديث وسقيمه، ولا له نقد الحفاظ المبرزين، وأنه كثير الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة، مع ذكره لها في «الموضوعات»، والتحقيق أنه لا ينبغي الاحتجاج بها، ولا إيرادها في الموضوعات[2].

وأما الحافظ جلال الدين السيوطي فذكر أنه لما رأى في كتاب «الموضوعات» لابن الجوزي أحاديث ليست موضوعة وهي فيه، تتبع كتابه انتقاداً، وانتقاء، واختصاراً، وإثراء، وأخرج كتاباً جديداً عنوانه: «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»[3].

ومن الأحاديث التي أوردها ابن الجوزي في «الموضوعات»، وانتقده لأجلها العلماء:

فمنها: حديث رواه علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ أنه امتنع من التسعير عندما طلب منه.

هذا الحديث خالفه فيه كثير من العلماء وصححوه؛ لأنه ورد بطريق آخر عن عبد الله بن عباس، وغيره من الصحابة، وقد حسنه أحمد بن

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/٢٤٨.

(٢) الذهبي: المصدر السابق ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٣٠٠.

(٣) السيوطي: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، حققه عبد الرحمٰن بن عويضة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٦م)، ١/٩.

حنبل، وأبو داود، والترمذي. لكن ابن الجوزي حكم عليه بالوضع؛ لأنه اعتمد على طريق واحد من طرقه[1].

ومنها حديث: «**إن طالت بك مدة أوشك أن ترى قوماً يغدون في سخط الله، ويروحون في لعنته، في أيديهم مثل أذناب البقر**». وهو في صحيح مسلم، لكن ابن الجوزي أورده في الموضوعات، وهذه غفلة شديدة منه[2].

والكتاب الثالث: هو كذلك لابن الجوزي عنوانه: «العلل المتناهية في الأحاديث الواهية».

خصصه للأحاديث الشديدة التزلزل الكثيرة العلل، صنفه بعد كتابه «الموضوعات» ورتبه على أبواب الفقه ليسهل الانتفاع به.

ويعد موضوع علل الحديث من أدقّ فنون علم الحديث وأعوصها، لا يتمكن منه إلّا أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب[3].

وكان ابن الجوزي يصدر أحكامه على الأحاديث بقوله: هذا حديث لا يصح، ثمّ يذكر أقوال العلماء في الرواة. أو يقول: هذا الحديث لا يثبت، وقد يصححه برواية أخرى. لكنه لم يتوسع في نقد الأسانيد والمتون إلّا في القليل النادر[4].

والرابع هو كتاب: «الكمال في أسماء الرجال» للحافظ عبد الغني المقدسي (ت٦٠٠هـ/١٢٠٣م):

خصصه لرجال كتب الحديث الستة وهي: الصحيحان، وسنن

---

(١) الشوكاني: الفوائد المجموعة ص١٤٢.

(٢) نفس المصدر ص٢١٢.

(٣) ابن الجوزي: العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، حققه خليل الميس، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٣م)، ١/ ٥، ١٧ ـ ١٨.

(٤) نفس المصدر ١/ ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٨، وما بعدها.

أبي داود، وابن ماجه، والنسائي، وجامع الترمذي[١]. وتوجد منه مخطوطات كثيرة موزعة في مكتبات الشرق والغرب وكان ما يزال مخطوطاً في سنة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م)[٢].

وقد هذبه الحافظ أبو الحجاج المزي الدمشقي الشافعي (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤١م)، وسماه: «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، واستدرك فيه على الحافظ عبد الغني نحو ألف موضع[٣].

وتمثل عمل أبي الحجاج المزي ـ في تهذيبه للكمال ـ في إلحاق ما فات عبد الغني من رواة كتب الحديث الستة بمصنفه الجديد، والتدقيق في أسمائهم. وأضاف إليه كذلك الرواة الواردين في بعض مصنفات الكتب الستة؛ ككتاب «خلق أفعال العباد» للبخاري، و«المراسيل» لأبي داود. وزاد فيه مادة تاريخية جديدة إلى معظم تراجم الأصل[٤]، وألحق به أربعة فصول في آخر الكتاب لتسهيل الكشف عن التراجم الأصلية؛ كفصل المبهمات، وفيمن اشتهر بالنسبة لأبيه أو جده. فأصبح كتابه ـ بذلك ـ يمثل نحو ثلاثة أضعاف كتاب الحافظ عبد الغني، في مائتين وخمسين جزءاً[٥] حديثياً[٦].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٩، وابن كثير: المصدر السابق ٢/ ٣٩.

(٢) بروكلمان: المرجع السابق ٦/ ١٨٨، وشاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ط٢، بيروت، دار العلم للملايين. (١٩٨٧م)، ٢/ ٢٥٠.

(٣) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٣٩.

(٤) أبو الحجاج المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، حققه بشار عواد ط٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٩٩٤م)، ١/ ٤٢ وما بعدها.

(٥) يتكون الجزء الحديثي الذي كتبه المزي من عشرين ورقة ـ أي: من ٤٠ صفحة ـ وهذا يعني: أن كتابه يضم ١٠٠٠٠ صفحة، ٢٥٠ × ٤٠= ١٠٠٠٠. أبو الحجاج المزي: نفس المصدر ١/ ٤٥.

(٦) نفس المصدر ١/ ٤٤، ٤٥.

ومما استدركه المزي على عبد الغني في «الكمال» ـ بدعوى أنه غلط ـ قوله: إن جابر بن نوح الحمّاني توفي في سنة (٢٠٣هـ/ ٨١٢م)، لكن المزي قال: إنه توفي في سنة (١٨٣هـ/ ٧٩٩م). وهذا عند الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) من أعجب الخطأ الذي وقع فيه المزي في تهذيبه؛ ومما يثبت خطأه ويؤكد صواب عبد الغني: أن جابر بن نوح لم يرحل في طلب العلم إلا بعد سنة (١٨٦هـ/ ٨٠٢م)، ومن الذين رووا عنه القاضي أحمد بن بديل (ت٢٥٨هـ/ ٨٨١م)، ومحمد بن طريف البجلي (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، وهما لم يسمعا الحديث إلا بعد التسعين[١].

ويعد عمل المزي ـ في تهذيبه للكمال ـ، عملاً جيداً متقناً، أكمل به كتاب الحافظ عبد الغني، وحقّقه ونقّاه، وأثراه، لكن بعض العلماء بالغ في تعظيم كتابه، وتناسى أهمية كتاب عبد الغني وأغمطه حقه، فقد ادعى الحافظ ابن كثير أن أبا الحجاج المزي لا «يمارى ولا يجارى، وكتابه التهذيب لم يسبق إلى مثله، ولا يلحق في شكله»[٢]. ونقل الباحث محمود الطحان عن الفقيه ابن السبكي[٣] أنه قال عن التهذيب: «أجمع على أنه لم يصنف مثله، ولا يستطاع»[٤]. وقال عنه الباحث بشار عواد: إنه أعظم كتاب في موضوعه من غير مدافع، وأنه أربى على من تقدمه وكسفهم، ولم يأت بعد المزي بأحسن من تهذيبه[٥]. لكن الباحث محمود الطحان لم يبالغ في تعظيم الكتاب، فبعد اعترافه بفضله

---

(١) السخاوي: الإعلان ص٣٠، ٣١.

(٢) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٣٩.

(٣) ربما يقصد الابن تاج اليد وليس الأب تقي الدين.

(٤) محمود الطحان أصول التخريج ص١٥٩.

(٥) أبو الحجاج المزي: المصدر السابق ١/ ٢٦ (مقدمة المحقق).

أشار إلى أن فيه إطالة، ويحتاج إلى استدراك لبعض التراجم، وتحرير لمسائل، وتهذيب لكثير من الأقوال والأمثلة[1].

وأقول ـ تعقيباً على هؤلاء ـ: لقد بينت أعمال الذين درسوا تهذيب الكمال ولخّصوه[2] أن مؤلفه لم يعرّف بعدد من التراجم، وفاتته أخرى، وأنه أطال كتابه وضخمه بإيراده لأحاديث كثيرة خرّجها من مروياته العالية، زادت في حجمه بنحو الثلث[3]. الأمر الذي دفع ابن حجر العسقلاني إلى إعادة تهذيب الكتاب، في مصنف سماه: «تهذيب التهذيب»، فاستدرك فيه على مؤلفه وانتقده في مواضع، ونزع منه الأحاديث التي ضخمت حجمه، وحذف كلاماً كثيراً لا يدل على توثيق ولا تجريح، وزاد تراجم وأقوالاً في التوثيق والتخريج[4].

وأما قول ابن كثير[5] وابن السبكي، فهو كلام غير علمي، وفيه غلو وسلبية، ومجازفة ورجم بالغيب؛ لأن عمل المزي ـ في تهذيبه ـ هو عمل عادي جداً، لا غرابة فيه ولا إعجاز؛ فالمزي من المتخصصين في علم الحديث البارعين فيه، والمتفرغين له، عمد إلى كتاب الكمال لعبد الغني واتخذه أساساً لمصنفه الجديد، ثم رصد أخطاءه وهفواته ونقائصه، وأجرى عليها التصحيح والتعديل والتنقيح والإثراء، ثم ضخّمه

---

(١) محمود الطحان: المرجع السابق ص١٥٩.

(٢) كالذهبي، وابن حجر، وغيرها. نفس المرجع ص١٥٨.

(٣) نفس المرجع ص١٦٠، ١٦٢.

(٤) نفس المرجع ص١٦٤، والسخاوي: المصدر السابق ص٣٠، ٣١.

(٥) عودنا على مثل هذه المجازفات، فقد سبق وإن ذكرنا غلوه في مقامات الحريري، وكرر نفس الأمر في وصفه للشاطبية في القراءات، لابن فيرة الشاطبي الضرير (ت٥٩٠هـ/ ١١٩٣م)، بأنه لم يسبق إليها ولا يلحق، وهذا كلام غير علمي، يعبر عن عجز ابن كثير لا عن غيره من المختصين. ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ١٠.

بأحاديث كثيرة زادت في حجمه، ونفخه بنحو الثلث؛ فهل في هذا إعجاز؟

إنه من الجائز جداً أن يقوم ـ في عصرنا الحالي ـ عالم متخصص وبارع في علم الحديث ومتفرغ له، بنفس ما قام به المزي أو أحسن، فيتخذ «تهذيب الكمال» أساساً لكتاب جديد، فيرصد أخطاءه ليصححها، ونقائصه ليكملها ويثريها، ثم يحذف منه ما يراه زائداً، ويلحق به ما يراه مفيداً مستعيناً بانتقادات الذهبي وابن حجر وغيرهما من العلماء. ثم يوسعه ليشمل رجال كتب الحديث الأخرى ـ التي لم تذكر في «تهذيب الكمال» ـ ويكثر فيه من الفوائد والنكت، والتحقيقات الحديثية، ويزوده بكشافات وملاحق وفهارس لتسهيل الانتفاع به؛ فيخرج لنا في النهاية بكتاب أشمل مادة، وأتقن تنظيماً، وأغزر علماً من «تهذيب الكمال»[1].

* **وأما مصنفات علماء الحنابلة من الأجزاء الحديثية[2]، والمشيخات[3]، والمعاجم[4]**، فهي كثيرة جداً أورد بعضها ـ فيما يأتي ـ تباعاً.

فمن الأجزاء الحديثية: «جزء» صغير للحافظ تقي الدين الصريفيني

---

(١) ومع ذلك لا يحق لنا إدعاء الكمال والإعجاز.

(٢) الجزء الحديثي هو كتاب صغير جمعت فيه مرويات راو واحد، أو أحاديث موضوع من الموضوعات؛ كرفع اليد في الصلاة. محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث ص١٦٨.

(٣) المشيخة هي كتاب يشمل على الشيوخ الذين لقيهم صاحب المشيخة وأخذ عنهم العلم سماعاً وإجازة، ولا يشترط فيها ذكر المشايخ على حروف المعجم. ابن الجوزي: مشيخة ابن الجوزي ص٤٦.

(٤) المعجم عند علماء الحديث هو كتاب يشبه المشيخة، لكنه يرتب حسب حروف الهجاء في غالب الأحياء. محمود الطحان: المرجع السابق ص٦٨.

(ت٦٤١هـ/ ١٢٤٣م) استدرك فيه على الحافظ الضياء المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) في جزئه الذي استدرك فيه على الحافظ ابن عساكر (ت٥٧١هـ/ ١١٧٥م) في كتابه: «ذكر المشايخ النبّل»، وقد اعتذر الصريفيني - في جزئه - عن ابن عساكر، واستدرك على الضياء أسماء فاتت ابن عساكر ولم يستدركها هو عليه. وقد نبّه الحافظ أبو الحجاج المزي إلى أن للصريفيني - في جزئه الصغير - أغلاطاً كثيرة، وأن غالب ما أخذه على الضياء هو وهم منه[١].

والثاني: «جزء فيه تسعة من الأحاديث العوالي جدّاً»، خرّجها الحافظ ابن الجوزي، في ثلاثين صفحة[٢].

والثالث: «جزء فيه الفوائد الحسان عن الشيوخ الثقات»، بتخريج من الحافظ عبد العزيز بن الأخضر (٦١١هـ/ ١٢١٤م)، في اثنين وثلاثين صفحة[٣].

والرابع: «فيه الأحاديث العوالي» من مسموعات الحافظ الضياء المقدسي، خرّجها لنفسه في إحدى عشرة صفحة[٤].

والخامس: «جزء فيه أحاديث وفوائد» من رواية الشيخ أبي الحسن بن المقيّر البغدادي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، في سبع وعشرين صفحة[٥].

وكل هذه الأجزاء الحديثية من الأول إلى الخامس - توجد مخطوطاتها بدار الكتب المصرية[٦].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٢٩، ٢٣٠.
(٢) سيد فؤاد: المرجع السابق ١/ ٢١١.
(٣) سيد فؤاد: نفس المرجع ١/ ٢١٣، ٢١٤.
(٤) نفس المرجع ١/ ٢١١.
(٥) نفس المصدر ١/ ٢١١.
(٦) نفسه ١/ ٢١١ وما بعدها.

- **وأما المشيخات والمعاجم:**

فمنها: «مشيخة المحدث أبي الحجاج يوسف بن خليل الدمشقي» (ت٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م) في ثلاثة أجزاء، وضمت نحو خمسمائة شيخ[(١)].

و«مشيخة المحدث النجم بن عبد المنعم الحراني» (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) في أجزاء كثيرة، وله كذلك «معجم لأسماء الشيوخ الذين أجازوا له»، في سبعة أجزاء[(٢)].

ومنها: «مشيخة المقرئ أبي الخير بن أبي الجيش البغدادي» (ت٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، فيها خمسمائة وخمسون شيخاً بالسماع والإجازة[(٣)].

و«مشيخة المسند إسماعيل بن الخباز الدمشقي» (ت٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م) ضمت نحو ثلاثة آلاف شيخ، في مائة جزء[(٤)].

وللمحدث المبارك بن الخفاف البغدادي (ت٥٤٣هـ/ ١١٤٨م) «معجم شيوخ»، قيل: إن عددهم يبلغ ثلاثة آلاف شيخ[(٥)].

وللمؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م) «معجم» فيه خمسمائة شيخ بالسماع والإجازة[(٦)].

---

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤١٠.

(٢) ابن رافع السلامي: المصدر السابق ص١١٩.

(٣) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٧٧.

(٤) الذهبي: معجم شيوخ الذهبي ص١٣٧، وابن القاضي المكناسي: المصدر السابق ٢/ ٢١١.

(٥) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢١٥، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ١٣٦.

(٦) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٧٥، وابن حجر: المصدر السابق ٢/ ٣٦٥.

ومن مشيخاتهم التي وصلت إلينا: «مشيخة ابن الجوزي»، ضمت تسعة وثمانين شيخاً مرتبين بالأرقام، وقد ضبط فيها تاريخ السماع باليوم والشهر والسنة[1]. وهي على صغرها فيها أوهام كثيرة، جمعها الحافظ السيف بن المجد عيسى المقدسي (ت٦١٥هـ/ ١٢١٨م) في جزئين، وقال عنها الذهبي: إنها عيوب وحشة. منها: أنه ـ أي: ابن الجوزي ـ قال: «حدثنا قتيبة، حدثنا خالد بن إسماعيل»، والصواب هو: حدثنا حاتم. وقال في موضع آخر: «حدثنا أبو الفتح محمد بن علي العشاري»، والصحيح: أبو طالب[2].

والثانية: «مشيخة المسند أحمد بن عبد الدائم المقدسي» (ت٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م)، توجد منها نسخة[3] في خمس عشرة ورقة[4].

والثالثة: «المشيخة الفخرية» المعروفة بـ«أسنى المقاصد وأعذب الموارد»، للمسند أبي الحسن الفخر بن البخاري المقدسي (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، فيها مجموعة أحاديث مرتبة حسب الشيوخ، وعددهم اثنين وستين شيخاً، وست شيخات، توجد منها نسخة مخطوطة بمكتبة باريس[5].

والرابعة: «مشيخة المحدث أبي بكر بن أحمد بن عبد الدائم المقدسي» (ت٧١٨هـ/ ١٣١٨م)، خرّجها له الحافظ أبو محمد البرزالي الدمشقي الشافعي (ت٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م)، وقد نشرت حديثاً في سنة

---

(١) ابن الجوزي: مشيخة ابن الجوزي ص٤٧، ٨٢، ١١١.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٨٢.

(٣) لم يحدد الباحث شاكر مصطفى مكان وجودها. شاكر مصطفى: المرجع السابق ٢/ ٣٠٤.

(٤) نفسه ٢/ ٣٠٤.

(٥) بروكلمان: المرجع السابق ٦/ ٢٥٢.

(١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م). وفيها مجالس الحديث التي سمعها أبو بكر ابن عبد الدائم، عن شيوخه بأسانيدها، ومؤرخة باليوم والشهر والسنة[1].

ويتبين مما ذكرناه عن المشيخات الحنبلية أن عدد شيوخ أصحابها متباين جداً ـ كما هو مبيّن في الجدول رقم (٢١)، والرسم البياني رقم (١٧)، ومنهما يتضح أن أكثر علماء الحنابلة شيوخاً ابن الخباز، والمبارك بن الخفّاف، إذ لكل منهما نحو ثلاثة آلاف شيخ، وأقلهم ابن الجوزي بتسعة وثمانين شيخاً.

لكن علماء الشافعية أكثر شيوخاً من علماء الحنابلة، إذ زاد عدد شيوخ السمعاني عن أربعة آلاف شيخ، ثم يليه البرزالي، ثم ابن النجار.

لكن يجب أن لا ننساق ـ دائماً ـ وراء كثرة عدد الشيوخ؛ لأن العبرة في الجد وحسن الفهم، والاستغلال الجيد للوقت، لا في مجرد كثرة الشيوخ.

ويستنتج من تراث الحنابلة في علوم القرآن والحديث (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أنه غزير ومتنوع، أحصيتُ منه مائتين وستة وستين كتاباً، منه مائة واثنان وستون في علوم القرآن، ومائة وأربعة في علم الحديث. الأمر الذي يدل على مدى الاهتمام الذي أولاه علماء الحنابلة لعلوم الكتاب والسُّنَّة.



---

(١) البرزالي: مشيخة أبي بكر بن أحمد بن عبد الدائم، حققه إبراهيم صالح ط١، دمشق، دار البشائر (١٩٩٧م)، ص١٤، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣٨.

جدول تقريبي لعدد شيوخ بعض علماء الحنابلة والشافعية بالمشرق الإسلامي(١)

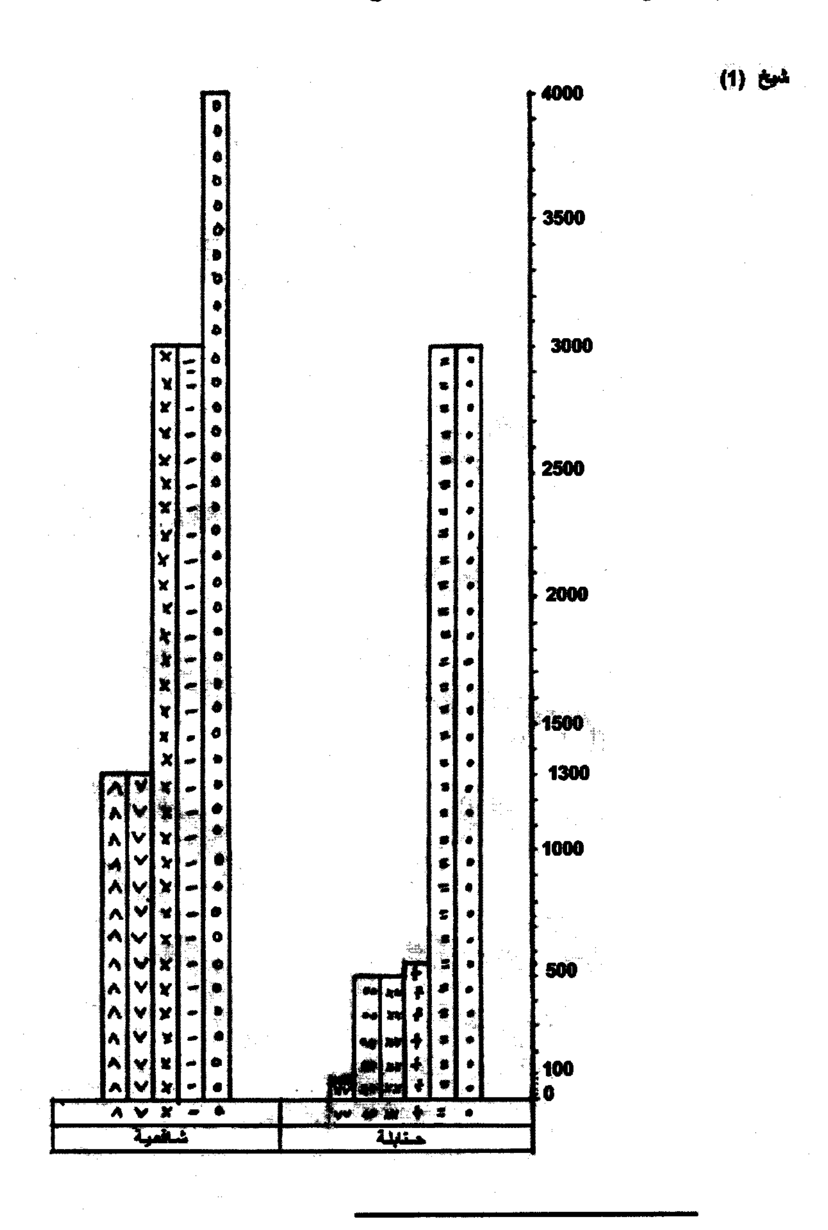
(الجدول رقم: ٢١)

الرمز	العلماء	عدد الشيوخ	النسبة المئوية
.	ابن الخفاف (ت٥٤٣هـ) ـ حنبلي	٣٠٠٠	١٤,٨٢٢
=	ابن الخباز (ت٧٠٣هـ) =	٣٠٠٠	١٤,٨٢٢
÷	ابن الخير بن ع الصمد (ت٦٧٦هـ) =	٥٥٠	٠٢,٧١٧
××	يوسف بن خليل (ت٦٤٨هـ) =	٥٠٠	٠٢,٤٧٠
..	ابن الفوّطي (ت٧٢٣هـ) =	٥٠٠	٢٠,٤٧٠
vv	ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) =	٨٩	٠,٤٣٩
---	المجموع	٧٦٣٩	٣٧,٧٧٤
•	السمعاني (ت٥٦٢هـ) شافعي	٤٠٠٠	١٩,٧٦٣
-	ابن النجار (ت٦٤٣هـ) =	٣٠٠٠	١٤,٨٢٢
×	العلم البرزالي (ت٧٣٩هـ) =	٣٠٠٠	١٤,٨٢٢
v	البرهان الدمياطي (ت٧٠٥هـ) =	١٣٠٠	٠٦,٤٢٣
❋	الحافظ الذهبي (ت٧٤٨هـ) =	١٣٠٠	٠٦,٤٢٣
---	المجموع	١٢٦٠٠	٦٢,٤٢٣
---	المجموع العام	٢٠٢٣٩	نحو: ١٠٠ ٪

(١) المصادر سبق ذكرها في المتن، والتي لم تذكر هي: محمد بن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث ٤/ ٢١٣، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٢٢، وابن الأثير ٩/ ٩٨، وابن كثير: المصدر السابق ١٤/ ٤٠، والصفدي: الوافي ٢/ ١٦٤، ونكت الهميان ص٢٤٣.

الرسم البياني رقم : 17

رسم بياني بالأعمدة لعدد شيوخ بعض علماء الحنابلة و الشافعية



(1) كل 100 شيخ يُقابله على الخريطة = 1سم



المبحث الثالث

تراث الحنابلة في الفقه وعلم الخلاف

أولى علماء الحنابلة الفقه وما يتصل به من أصول وخلاف، عناية أكبر من عنايتهم بعلوم القرآن والحديث؛ لأنه علم عملي تقوم عليه حياتهم الفردية والاجتماعية على حد سواء.

وقد أحصيتُ لهم منه ثلاثمائة وأربعة وستين كتاباً[1] (خلال القرنين

(١) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٣٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٨٩، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢١، ٢٤٠، و٢٤٢، ٢٤٦، ٢٥٢، ٣٩٢، ٤١٨، ٤٤٧، و٢/ ١٨، ١٩، ٤٠، ٦٧، ١١١، ١١٢، ١٢٢، ١٣٩، ١٥٣، ١٧٧، ١٧٨، ٢٠٣، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣١٤، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٥٧، ٤٠٣، ٤٠٤، والعليمي: المنهج الحمد ٢/ ١٩٠، ١٩٩، ٢٢٤، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٨، وأبو الخطاب الكلوذاني: الانتصار في المسائل الكبار ١/ ٥٣ وما بعدها. والذهبي: العبر ٣/ ١٤١، ٣٨٥، وتاريخ الإسلام ج: (٥٨١ ـ ٥٩٠هـ)، ص٢٩٢، والمختصر المحتاج إليه ص٢١٢، وسير أعلام النبلاء ٢١/ ٢٣٧، و٢٢/ ٤٨، والسعيد عبد العزيز: ابن قدامة وآثاره ١/ ٣١، وبروكلمان: المرجع السابق ٦/ ١٨٥، ١٨٦، وابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ١٠٠، والداودي: المصدر السابق ١/ ٣٠٥، و٢/ ١٤٥، وأبو شامة: ذيل الروضتين ص٥٩٩، وابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/ ١١٥، ومحمد بن عبد الهادي: المصدر السابق ٤/ ٢٣٣، والمجد ابن تيمية: المحرر في الفقه ١/ ١، والناصح بن الحنبلي: المصدر السابق ص٦٢، وابن عقيل: الفنون ١/ ١٣، ١٤، ١٦، وابن الجوزي: أحكام النساء ص٤، ٧، ٧٤، =

٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) منه مائتان لابن تيمية، وأحد عشر مصنفاً لابن عقيل، وعشرة لأبي الخطاب الكلوذاني، وتسعة لابن الجوزي، وسبعة لأبي الحسن الزاغوني، وستة للضياء محمد المقدسي.

❁ أولاً: مصنفاتهم في الفروع:

للحنابلة إنتاج غزير في الفروع ـ الفقه ـ أحصيتُ منه ثلاثمائة واثنين وثلاثين مصنفاً، منها: «الهداية في الفقه»، و«الانتصار في المسائل الكبار»، و«رؤوس المسائل»، و«التهذيب في الفرائض»، وهي كلها للفقيه أبي الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م). وكتاب «عمدة الأدلة»، و«كفاية المفتي»، لأبي الوفاء بن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م)[١]. و«أحكام النساء»، و«العبادات الخمس»، و«المذهب في المذهب»، و«عمدة الدلائل» في مشتهر المسائل، لعبد الرحمٰن ابن الجوزي. وكتاب «المستوعب في الفقه» للفرضي محمد بن عبد الله السامري (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، وهو أجمع كتاب في الفقه الحنبلي ضم عدة مصنفات فقهية مشهورة؛ كـ«مختصر الخرقي»، و«الهداية» لأبي الخطاب، ولم يتعرض فيه لأصول الفقه والدين[٢]. ومنها: «المحرر في الفقه» لمجد الدين ابن تيمية[٣]، و«فتاوى ابن تيمية»، وهي كثيرة جداً يصعب تعدادها، قدر

= والصفدي: الوافي بالوفيات ٢٨/٧، وابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية ص٢١، ٢٦، ٢٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ١٤٢/٤، ١٤٣، و٢١/٥، ٧٥، ١٢٤، ٢٨٧، ٢٩٧، ٤٢٩، ٤٤٨، ٤٥٣، وابن بدران الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢١٨، ٢١٩.

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١٤٣/١، ١٤٤، ١٨٩، والعليمي: المصدر السابق ١٩٩/٢.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٣١٨/١، وابن بدران الدمشقي: المرجع السابق ص٢١٨.

(٣) مجد الدين ابن تيمية: المحرر في الفقه ط٢، الرياض، مكتبة المعارف (١٩٨٤م).

مجموعها بأكثر من ثلاثمائة مجلد[1]، منها: «جواب الاعتراضات المصرية على الفتاوى الحموية» في أربعة مجلدات، و«الفتاوى المصرية» في سبعة مجلدات، وقد نشر له حديثاً كتاب: «مجموع الفتاوى»، في نحو عشرين مجلداً أو أكثر ـ حسب الطبعات ـ، وله كذلك: «شرح العمدة»، و«الرد الكبير على المعترض في مسألة الحلف بالطلاق»[2].

ولم يصل إلينا من تراث الحنابلة الفقهي إلا القليل، ففي المكتبة الظاهرية بلغ مجموع مخطوطاتهم الفقهية: ثلاثة وثمانين مخطوطاً في سنة (١٣١٤هـ/١٨٧٨م)، مقابل أربعمائة وتسعة وعشرين للشافعية، ومائة وأربعة وسبعين للحنفية، وأحد عشر كتاباً للمالكية[3]. ثم عندما نقلت مخطوطات الحنابلة إلى مكتبة الأسد، وضمت إليها مخطوطاتهم بالمكتبة الأحمدية بمدينة حلب، أصبح العدد الإجمالي يقارب مائة مخطوط فقهي، وهذا عدد قليل لا يتناسب مع نشاط علمائهم، وكثرة مدارسهم بدمشق[4].

*** ومن مؤلفاتهم المطبوعة حديثاً:**

«الانتصار في المسائل الكبار»، لأبي الخطاب الكلوذاني[5]، في ثلاثة مجلدات، الأول في مسائل الطهارة، والثاني في مسائل الصلاة، والثالث في مسائل الزكاة. ولهذا الكتاب أهمية بالغة، فعن طريقه يمكن معرفة الراجح في مذهب الحنابلة، و«الاطلاع على آراء أئمة المذاهب

---

(١) ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ١/١٥١.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/٤٠٣، ٤٠٤.

(٣) حبيب الزيات: المرجع السابق ص١٧، ١٨.

(٤) محمد الزحيلي: مرجع العلوم الإسلامية، ط٢، دمشق دار المعرفة، (١٩٩٢م)، ص٣٧٠.

(٥) هو من بين تراث الحنابلة الذي كان في المكتبة الظاهرية، Henri Laoust Le hanbalisme R E I P 130.

الأخرى بأداتها»، فهو هنا يشبه كتاب «المغني» لابن قدامة من هذه الناحية، وقد يتفوق عليه بكثرة الاستدلال والتعليل[1]. كما أنه ضم في طياته نصوصاً من كتب مفقودة؛ كسنن الطبري، و«التعليق» للقاضي أبي يعلى الفراء. غير أنه يعاب على مؤلفه عدم الدقة في عزو بعض النقول لأصحابها، وتسرّعه في أحكامٍ دون تثبت. وتصديره لأحاديث صحيحة وحسنة بصيغة التمريض: «رويٍ»، وذكره لأحاديث أخرى ضعيفة أو موضوعة بصيغة الجزم: «قال»[2].

ومنها: كتاب «عمدة الأحكام عن سيد النام»، للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م)، وهو مجموعة أحاديث في الأحكام الفقهية، رواها الشيخان: البخاري ومسلم. وتوجد منه نسخ كثيرة، في المكتبات بدمشق، والقاهرة، وبرلين، وجامع القرويين[3]. وقد شرحه علماء كثيرون؛ كابن دقيق العيد الشافعي (ت٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م)، ومحمد ابن مرزوق التلمساني (ت٧٨١هـ/ ١٣٧٩م)[4].

ومنها كذلك: أربعة كتب للفقيه الموفق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م):

أولها: «العمدة» في الفقه الحنبلي، صغير الحجم وسهل العبارة، ألفه الموفق للمبتدئين، وذكر فيه الأدلة من الكتاب والسُّنَّة، وجعله عل قول واحد مما اختاره هو. وقد شرحه ابن تيمية في أربعة مجلدات، وسماه: «شرح العمدة لموفق الدين»[5].

---

(١) أبو الخطاب الكلوذاني: الانتصار في المسائل الكبار، حققه سليمان العمير، الرياض، مكتبة العبيكان، (١٤١٣هـ)، ١/ ٧١، ٧٢.

(٢) أبو الخطاب الكلوذاني: المصدر السابق ١/ ٧٢، ٨٧، ٨٨، ٩٠.

(٣) بروكلمان: المرجع السابق ٦/ ١٨٥، ١٨٦.

(٤) نفس المرجع ٦/ ١٨٧. ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٥.

(٥) الذهبي: المختصر المحتاج إليه، ص٢١٢، وابن شاكر الكتبي: المصدر =

والثاني: «المقنع في الفقه»، في مجلد واحد، ألفه الموفق للمستوى دون المتوسط، وجرّده من الدليل[1]. ومن أشهر شروحه: «الشرح الكبير» لقاضي القضاة شمس الدين ابن أبي عمر المقدسي (ت٦٨٢هـ/١٢٨٣م) هو ابن أخ الموفق ـ شرحه في عشرة مجلدات، واستمد معظم مادته العلمية من كلام عمه الموفق في كتابه: «المغني»، وبمعنى آخر هو شرح لـ«المقنع» بـ«المغني»، وقد زاد فيه ما تيسر له؛ كأقوال السلف الذين لم تدوّن مذاهبهم كالليث بن سعد، وسفيان الثوري، وعزا بعض الأحاديث إلى مصادرها، ولم يزد على مصنِّفه في الاستدلال[2]. ومع تفوّقه ـ أي: «الشرح الكبير» ـ على «المغني» توثيقاً وترتيباً، وتنوعاً وغزارة في المادة العلمية، فإن «المغني» أشهر وأكثر انتشاراً منه.

والثالث هو: «الكافي في الفقه»، توسط فيه الموفق بين الإطالة والاختصار، وخصصه للمتوسطين من المشتغلين بالعلم، وفيه كثير من الأدلة؛ لتسمو بقارئه إلى درجة الاجتهاد في المذهب. وقد طبع حديثاً في ثلاثة مجلدات[3].

وآخرها: كتابه «المغني في شرح مختصر الخرقي»[4]، في عشرة

= السابق ١/ ٨٠، وعمر سليمان الأشقر: المدخل ص١٥٩، وابن بدران الدمشقي: المرجع السابق ص٢١٩.

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٣٩، والذهبي: نفسه ص٢١٢، والأشقر: نفسه ص١٥٩.

(٢) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٠٤، ٣٠٧، والسعيد عبد العزيز: ابن قدامة وآثاره الأصولية ١/ ٦٨، ٨٣، والأشقر: نفس المرجع ص١٦٠.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٣٩، وعمر سليمان الأشقر: المرجع السابق ص١٥٩، والسعيد عبد العزيز: المرجع السابق ١/ ٩٢.

(٤) مؤلفه هو عمر بن الحسين الخرقي البغدادي (ت٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، وقد زادت شروحه عن ٣٠٠ شرح. السعيد عبد العزيز: نفس المرجع ١/ ٩٢.

مجلدات، وهو وإن كان شرحاً، فإنه في حقيقة الأمر كتاب مستقل تعتبر مسائل الخرقي أبواباً له، وقد توسع الموفق في شرح القضايا الفقهية، بذكر الأدلة والاختلافات في المذهب الحنبلي أولاً، ثم في المذاهب السُّنيِّة الأخرى ثانياً، مع الاحتكام في ذلك إلى الدليل لا إلى التقليد المذهبي[1]. فجاء كتابه موسوعة فقهية مقارنة، جمة الفوائد، ومن أحسن كتب الفقه المقارن، مما جعله من أعظم مصادر الفقه الإسلامي العام، ومن أغنى المراجع لطلاب العلم ورواده، لذا سارع أهل العلم إلى طبعه، وفهرسته وزارة الأوقاف بالكويت في جزئين وجعلته معجماً للفقه الحنبلي[2].

وختاماً ـ لما تقدم ذكره ـ أشير هنا إلى ثلاثة أمور:

أولها: أن من بين المصنفات الفقهية الحنبلية سبعة كتب، هي الأكثر انتشاراً وتداولاً بين الحنابلة، وهي: «مختصر الخرقي»، و«الجامع الصغير» للقاضي أبي يعلى الفراء، و«الهداية» لأبي الخطاب، و«العمدة»، و«المقنع»، و«الكافي»، و«المغني»، للموفق.

والأمر الثاني هو: أن ابن الجوزي ربما هو الوحيد الذي أفرد فقه النساء بالتأليف في كتابه: «أحكام النساء»، وقد ذكر في مقدمته للكتاب بأنه لم ير من سبقه إلى تصنيف مثل كتابه، وقد كتبه للنساء لأنهن ـ في زمانه ـ كن معرضات عن العلم إلا القليل منهن[3]. وتناول فيه فقه النساء في العبادات، والمعاملات، والآداب[4].

والأمر الثالث هو: أن كتاب «الهداية» لأبي الخطاب الكلوذاني،

---

(١) ابن قدامة: المغني: المصدر السابق ١/ز ـ ح.
(٢) سليمان بن منيع: كتاب المغني لابن قدامة ص٣٥٦، ٣٦٠.
(٣) ابن الجوزي: أحكام النساء ص٤.
(٤) نفس المصدر ص٥، ١٠، ١٠٠.

مصنف فقهي (في القرن السادس الهجري/ ١٢م)، أولاه علماء الحنابلة عناية بالغة شرحاً، واختصاراً، فمن الذين شرحوه الفخر ابن تيمية (ت٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، ومجد الدين ابن تيمية (ت٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م)[١]، وشرحه قبلهما القاضي أسعد ابن المنجّا الدمشقي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وسمّاه: «النهاية في شرح الهداية»، في بضعة عشرة مجلداً، وفيه فروع ومسائل كثيرة غير معروفة في مذهب الحنابلة، يبدو أنه كان ينقلها من كتب الطوائف الأخرى، ويخرّجها على ما يقتضيه عنده مذهبه[٢].

❁ ثانياً: مصنفاتهم في أصول الفقه والخلاف:

للحنابلة في أصول الفقه مؤلفات قليلة ـ بالمقارنة إلى كتبهم في الفروع ـ وقد أحصيتُ منها: سبعة عشر كتاباً، منها: «المفردات في أصول الفقه» لأبي الحسين ابن أبي يعلى الفراء (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م)، و«الهداية في أصول الفقه» لعبد الرحمٰن ابن أبي الفتح الحلواني (ت٥٤٦هـ/ ١١٥١م)، و«منهاج الأصول في علم الأصول» لابن الجوزي[٣]، و«المقدمة في أصول الفقه» لعبد الجبار بن عبد الخالق العكبري (ت٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)، و«الوافي في أصول الفقه» للقاضي النجم بن حمدان المصري (ت٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م)[٤].

ومن مصنفاتهم الأصولية التي وصلت إلينا خمسة كتب:

أولها: «التمهيد في أصول الفقه» لأبي الخطاب الكلوذاني، توجد منه نسخة مخطوطة جيدة، وكاملة الصفحات بدمشق. وقد اتبع فيه

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٥٣، ٢٥٢، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢٥٨.

(٢) الذهبي: العبر ٣/ ١٤١، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٣٩، ١٧٨.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤١٧، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٦٣.

(٤) نفس المصدر ٢/ ٣٠٠، ٣٣١.

أبو الخطاب شيخه القاضي أبا يعلى الفراء، في كثير من آرائه[1].

والثاني هو: «الواضح في أصول الفقه» لأبي الوفاء ابن عقيل؛ كان موجوداً بالمكتبة الظاهرية بدمشق، وهو كتاب قيم وثري من الحجم الكبير[2].

والثالث: كتاب «روضة الناظر وجنّة المناظر» للفقيه موفق الدين ابن قدامة المقدسي، وقد نشر حديثاً أكثر من مرة، وشرحه الباحث عبد القادر ابن بدران الدمشقي، في جزأين بعنوان: «نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر». وعلق عليه الباحث محمد الأمين الشنقيطي، في كتاب سماه: «مذكرة أصول الفقه»[3].

وقد اتبع الموفق في «الروضة» أبا حامد الغزالي في كتابه «المستصفى في علم الأصول»، ترتيباً ومادة، مع بعض التصرف تقديماً وتأخيراً، وإثراء، وأدخل فيه أقوال علماء الحنابلة؛ كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل؛ لأن الغزالي لم يذكرهم في «المستصفى»[4]. وألحق به كذلك المقدمة المنطقية التي في «المستصفى»، ثم حذفها بعدما عاتبه بعض علماء الحنابلة، مما يدل على أنه لم يكن مقتنعاً بفائدتها، وهذه كبوة منه فكان عليه أن يتجنبها من البداية إن شك في فائدتها، أو يتركها إن كان مقتنعاً بها. ولعل المعاتبة هي التي حركت فيه نزعته المذهبية فنزعها؛ لأن كثيراً من علماء السلف الأول قد شدد

---

(١) عبد الله محسن التركي: أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٩٩٣م)، ص٢٢.

(٢) نفس المصدر ص٢٣.

(٣) هذان الكتابان الأخيران مطبوعان ومتداولان، وهما من بين المراجع التي استخدمتها.

(٤) السعيد عبد العزيز: المرجع السابق ١/ ١٠٥، ١٦٢.

في النهي عن المنطق وعلم الكلام؛ لأنهما تسببا في الضلال وقادا إليه[1].

وكان الأولى بالموفق أن يبتعد عن اتباع منهج الغزالي الذي يشتم منه رائحة التقليد، وقد كان في مقدوره أن يسلك طريقاً آخر، يميزه عن غيره ويبدو أنه كان شديد الإعجاب بأبي حامد الغزالي، والأولى بعالم مثله أن يتخلص من ذلك وينهج نهجاً مستقلاً يليق به. كما يؤخذ عليه أنه لم يعترف للغزالي بالسبق والفضل، ولم يسميه حتّى في الأماكن التي ناقشه فيها، ولم يشر لكتابه «المستصفى»[2]. وتصرفه هذا غريب جدًّا! فكيف سمح لنفسه أن يأخذ معظم ما كتبه الغزالي ويضيف إليه إضافات متفرقة، ثمّ ينسب الكتاب لنفسه بعنوان جديد، ولا يصرح بما فعله؟! وهو أمر مكشوف لا يخفى على الناس، كما أنه ليس صعباً على فقيه كالموفق أن يؤلف كتاباً مستقلاً في أصول الفقه، وكتابه «المغني» شاهد على تمكنه من الفقه وتبحّره فيه أصولاً وفروعاً. وقد وصف الباحث عبد الله محسن التركي عمل الموفق في «الروضة»، بأنه اختصار للمستصفى، وليس لها قيمة علمية كالتي لمصنفات أبي يعلى الفراء، وأبي الخطاب الكلوذاني، وابن عقيل الأصولية[3].

وقد قمتُ بمقارنة بين بعض مباحث «الروضة» و«المستصفى»، فتبيّن لي أن الموفق تصرف فيها بالحذف والزيادة. فمن ذلك: أنه حذف ما قاله الغزالي في أول المقدمة المنطقية وآخرها[4]. ونزع

---

(١) السعيد عبد العزيز: نفس المرجع ١/ ١٢٤، ١٢٨، ٤٠٨.

(٢) نفس المرجع ١/١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢.

(٣) عبد الله محسن التركي: المرجع السابق ص٢٣.

(٤) انظر: ابن قدامة: روضة الناظر ص٧، وابن بدران الدمشقي: نزهة الخاطر ١/ ٢٥، ٧٦، وأبو حامد الغزالي: المستصفى ص١٠، ٤٤.

التقديم الذي بدأ به الغزالي باب حقيقة الحكم وأقسامه[١]. كما أنه نقل من «المستصفى» نقولاً كثيرة جداً، تكاد تكون نقلاً حرفياً، منها[٢]: قوله في مبحث المقدمة المنطقية: «في البرهان: وهو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر، وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً»، ويقول الغزالي في «المستصفى»: «في البرهان الذي به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر، أعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً»[٣].

والكتاب الرابع هو: «أقيسة النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ» للفقيه الناصح ابن الحنبلي الدمشقي (ت٦٣٤هـ/١٢٣٦م) جمع فيه النصوص القياسية للرسول، وقد استوعب فيه كل أنواع القياس الفقهي من أقواله ـ عليه الصلاة والسلام ـ. وقد بلغت مائة قياس، ووعد الناصح بأنه سيشرحها مستقبلاً إن كان في الأجل فسحة[٤]. وقال: «وأقيسة رسول الله ﷺ ليس لها معارض ولا مناقض؛ لأنها خبر معصوم، وقياس كل ذي قياس سواه فهو بسهام الطعن مرشوق ومرجوم»، فقياسه ليس كقياس البشر الذي هو: رد مجهول إلى معلوم لاستنباط حكم ما[٥]. وقد شملت الأقيسة التي ذكرها الناصح مختلف جوانب الحياة، منها:

(١) الغزالي: المصدر السابق ص٤٥، ابن قدامة: الروضة ص٢٥، وابن بدران الدمشقي: المرجع السابق ١/٧٧.

(٢) نقتصر على مثال واحد فقط، وللمزيد انظر: ابن بدران الدمشقي: نفسه ١/٤٦، ٧٧، والغزالي: نفس المصدر ص٥٢، ٥٣.

(٣) ابن بدران الدمشقي: نفس المرجع ١/٤٤، وأبو حامد الغزالي: نفس المصدر ص٢٤.

(٤) الناصح ابن الحنبلي: أقيسة النبي ص٦٣، ٦٤، ٧٥.

(٥) نفس المصدر: ص٦٢، ٧٥.

الإنسان أجله وأمله، والصراط المستقيم، والوقوع في الشبهات[1].

وكتابه هذا يبدو أنه فريد من نوعه، إذ لا يعرف كتاب آخر قبله جمع أقوال الأقيسة الفقهية للرسول ﷺ في مصنف واحد. وهو رد على بعض الفقهاء الذين قالوا: إن القياس لم يظهر إلّا في القرن (الثاني الهجري/ ٨م)، فأثبت الناصح أن القياس أبعد في التاريخ من عصر المذاهب الفقهية، وأنه ورد على لسانه عليه الصلاة والسلام[2].

وآخرها: كتاب «المسوّدة في أصول الفقه» لآل تيمية، صنفها مجد الدين ابن تيمية الحراني (ت٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م)، ثم زاد فيها كل من ولده شهاب الدين (ت٦٨٢هـ/ ١٢٨٢م)، وحفيده تقي الدين (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، وهو مجموعة نقول عن كبار علماء الحنابلة؛ كالقاضي أبي يعلى الفراء، وابن عقيل، مع اختيارات وتعقيبات لآل تيمية في استقصاء الأقوال والمسائل المختلفة، والتحرير لمحل النزاع، والتوسع في الشرح، والتعليق والمقارنة، حتى يتحدد موطنا الاتفاق والاختلاف[3].

* وأشير هنا إلى أنه سادت بين كثير من المهتمين بأصول الفقه، فكرة مفادها أنه ليس للحنابلة أصول فقه مستقلة بهم، وإنما هم تبع للشافعية في أكثر مؤلفاتهم، وأن غالب ما في «روضة الناظر» للموفق، منقول عن أبي حامد الغزالي في كتابه «المستصفى»[4]. لكنَّه تبيّن ـ بعد البحث ـ أن للحنابلة مصنفات تضارع كتب المذاهب السُّنِّية الأخرى، بل

---

(١) الناصح ابن الحنبلي: نفس المصدر ص٦، ٤٢، ٨٨، ١٠٦، ١١٠، ١٨١، ١٨٤.

(٢) نفس المصدر ص٦٣، ٦٢.

(٣) ابن عبد الغني الدمشقي: المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، ص٧، ٨، ٨٣، ٨٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٥٢، والداودي: المصدر السابق ١/ ٣٠٥.

(٤) السعيد عبد العزيز: المرجع السابق ١/أ.

تزيد عليها في كثير من الجوانب وتتميز عنها بآرائها ومناهجها المستقلة، واختياراتها الواضحة، مما يدل على أن لأصحابها منزعاً خاصاً بهم، وأصولاً بنوا عليها فقههم، وقواعد استنبطوها منها[1]. مع العلم أن مؤلفاتهم الأصولية لم تجد من يعتني بها ويحققها عند ظهور الطباعة الحديثة ـ على غرار الكتب الأصولية للفرق الأخرى ـ، ولم يبدأ الاهتمام بها إلا بظهور الدور السياسي والتعليمي لدول الجزيرة العربية التي يسود فيها المذهب الحنبلي[2].

*** وأما تراث الحنابلة في علمي الخلاف[3] والجدل[4]:**

فقد أحصيتُ لهم منهما سبعة عشر مصنفاً (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)، منها: «الخلاف الكبير» لأبي الخطاب الكلوذاني، و«التبصرة في الخلاف» للقاضي أبي خازم ابن أبي يعلى الفراء (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، و«الجدل الكبير» للفقيه أبي الفتح ابن المني (ت٥٨٣هـ/ ١١٨٧م)[5]، و«التعليقة في الخلاف»، و«المفردات في الخلاف»، و«جنة الناظر في الجدل» للمتكلم الفخر غلام ابن المني (ت٦١١هـ/ ١٢١٤م)، و«تنبيه الرجل العاقل على تمويه الرجل الباطل»

---

(١) السعيد عبد العزيز: نفس المرجع ١/ب.

(٢) نفس المرجع ١/ج، ر.

(٣) هو علم يبحث عن وجوه الاستنباط المختلفة، من الأدلة الإجمالية والتفصيلية،، ثم البحث عنها حسب الإبرام والنقض لأي وضع، وفائدته رفع الشكوك عن المذهب، وإيقاعها بالمذاهب المخالفة، وهو يقوم في أساسها على علم الجدل. طاش كبرى زاده: المرجع السابق ١/ ٣١٢، ومحمد الزحيلي: المرجع السابق ص٧٣٥.

(٤) هو علم يبحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع كان، وعلى هدم أي وضع كان، وهو من فروع علم النظر. طاش كبرى زاده: نفس المرجع ١/ ٢٨١.

(٥) ابن رجب: المصدر السابق ٢١٨/١، ٢٢١، و٢/ ١٧٧.

للشيخ تقي الدين ابن تيمية، بيّن فيه الجدل المحمود الذي كان عليه السلف الصالح، والجدل المذموم الذي انتهى إليه المتأخرون[1].

وللفقيه أبي الوفاء ابن عقيل؛ كتاب «الجدل»، نشره الباحث جورج مقدسي[2] من نسخة مخطوطة تعود إلى سنة (٥٦٤هـ/ ١١٦٨م)، وقد جاء الكتاب في سبعة وعشرين باباً، منها: أقسام أدلة الشرع، والترجيحات بين الأدلة، والاستدلال بالكتاب، وتصحيح العلة. وعرّف الجدل بأنه: «الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة، ولا يخلو الفتل للخصم أن يكون بحجة، أو شبهة، أو شغب»، ثم ذكر شروط الجدل، وآدابه وأهدافه[3].

*** وختاماً لهذا المبحث أشير إلى أربعة أمور:**

أولها: أنه كان لعالمين حنبليين دور كبير في ظهور الفقه المقارن وإرساء قواعده، وهما: الوزير ابن هبيرة في كتابه «الإفصاح»، والفقيه الموفق ابن قدامة في كتابه «المغني»[4].

والثاني هو: أني لم أعثر للحنابلة على مصنفات في باب الحيل والمخارج، التي يتوصل بها إلى التخلّص من الأحكام الشرعية، والوصول إلى المحرّم؛ لكنني وجدت لهم كتابات في استنكارها وتحريمها[5].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٦٧، وابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/ ٢١٨، ومحمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٢٩، وما بعدها.

(٢) في نشرة الدراسات الشرقية (BEO) التي يصدرها المعهد الفرنسي بدمشق، (١٩٧٢م)، ٢٠/ ١٢٢.

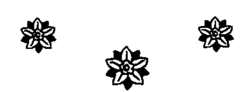
(٣) ابن عقيل: كتاب الجدل ص١٢٨، ١٢٩، ٢٠٣، ٢٤٠.

(٤) محمد الزحيلي: المرجع السابق ص٧٣٨.

(٥) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/ ١٤٢، ١٧١، ١٨٣، ١٨٥.

والثالث هو: أن الفقيه عبد الرحمٰن ابن خلدون لما تعرّض لما أنتجه الشافعية والحنفية والمالكية، من مصنفات في أصول الفقه والخلاف، أغفل ذكر مؤلفات الحنابلة في هذين العلمين[1]. وقد سبق وأن ذكرت بأن لهم أكثر من ثلاثين كتاباً من تصنيف كبار علمائهم.

وآخرها هو: أن مجموع ما أحصيتُه للحنابلة من مصنفات ـ في الفقه وما يتصل به ـ بلغ ثلاثمائة وأربعة وستين كتاباً، مما يجعل تراثهم الفقهي في مقدمة ما أنتجوه في علوم الشريعة.



(١) ابن خلدون: المقدمة ص٣٦١، ٣٦٢.



المبحث الرابع

تراث الحنابلة في أصول الدين والتصوّف والوعظ

بلغ مجموع ما أحصيتُه لعلماء الحنابلة من مؤلفات في أصول الدين، والتصوف والوعظ (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) مائتين وسبعة وخمسين كتاباً[1]؛ منها: واحد وثمانون في أصول الدين، لابن تيمية منها أكثر من عشرين مصنفاً، ونحو ثمانية عشر لابن الجوزي، وتسعة للموفق ابن قدامة. وباقي مصنفاتهم ـ من المجموع العام ـ فهي في التصوف والوعظ، وعددها مائة وستة وسبعون كتاباً، منها: مائة وثلاثة وأربعون لابن الجوزي وحده، والباقي موزع على سبعة عشر عالماً حنبلياً.

---

(١) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٤٤، ١٨٩، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣٨، ٤١٠، و٢/ ١٨، ١٩، ٦٧، ١٣٩، ١٥٣، ١٧٨، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٤٩، ٣٦٠، وابن الجوزي: تلبيس إبليس ص١٠١، ولابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية ص١٨، ومختصر الصواعق ص٥٦٩، واجتماع الجيوش الإسلامية ص١٣٢، وعبد الحميد العلوجي: المرجع السابق ص١٢٧ وما بعدها، و٢٢٣ وما بعدها. وابن ناصر العلوان: إتحاف أهل الأثر ١/ ١٩، وابن طولون: المصدر السابق ٢/ ٣٢١، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ١٢، ١٣٧، و٣٧٣، ٣٧٤، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٢٥، وابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١١٦، ٣٩٦، وابن قدامة المقدسي: تحريم النظر ص٨، وهناك مصادر أخرى سيرد ذكرها فيما يأتي.

۞ أولاً: مصنفاتهم في أصول الدين:

أذكر منها ما يأتي: «الإرشاد في أصول الدين»، و«الانتصار لأهل الحديث»، و«نفي التشبيه»، لأبي الوفاء بن عقيل، و«إيضاح الأدلة في الرد على الفرق الضالة المضلة»، لأبي الحسين ابن أبي يعلى الفراء (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م)[1]، و«البرهان في أصول الدين»، و«الرد على الأشاعرة» لشرف الإسلام بن الحنبلي الدمشقي (ت٥٣٦هـ/ ١١٤١م)، وجزء في «زيادة الإيمان ونقصانه» للفقيه كمال الدين بن وضاح الشهرياني البغدادي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، كتبه جواباً فيمن حلف بالطلاق على نفي زيادة الإيمان ونقصانه، وأفتى بوقوع طلاقه، وبسط القول في المسألة[2].

*** ومنها: كتابان في معرفة الله تعالى:**

الأول: لأبي الحسين بن الزاغوني (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، عنوانه: «منهاج الهدى»، ومما قاله فيه: وجوب النظر في معرفة الله، وأنها لا تحصل إلا به، ومعارف الدين كسبية، وليست حاصلة بالاضطرار[3].

والثاني هو: «محجة الساري في معرفة الباري» لصدقة بن الحسين البغدادي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، ومما تناوله فيه: أنواع المعرفة وطريق حصولها، والنظر أول الواجبات، ولا تتم المعرفة إلا به[4].

وهذان الكتابان مفقودان، لكن ابن تيمية قد احتفظ لنا منهما ـ في كتابه «درء تعرض العقل والنقل» ـ بمقاطع ونقول قيمة للغاية، ولها أهمية كبرى في التأريخ للحركة العلمية الحنبلية خاصة، والإسلامية عامة (في القرن السادس الهجري/ ١٢م) بالمشرق الإسلامي.

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ١٨٩، ٢١٢.
(٢) نفس المصدر ١/ ٢٣٨، و٢/ ٢٨٣، ٢٨٤.
(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٣٩٥ وما بعدها.
(٤) نفس المصدر ٤/ ١١٦ وما بعدها.

* **ومن مؤلفات الحنابلة التي وصلت إلينا**: «التمهيد في أصول الدين»، للفقيه أبي الخطاب الكلوذاني[1]، وكتاب «الرد على الأشاعرة العزال» لأبي الوفاء بن عقيل، و«دفع شبهة التشبيه» لابن الجوزي، صنفه للرد على بعض علماء الحنابلة اتهمهم فيه بالتشبيه[2]. ومنها: «رسالة في اعتقاد الإمام أحمد»[3] للفقيه أبي محمد بن تميم الحراني (ت٦١٥هـ/ ١٢١٨م)، تناول فيها مسائل الاعتقاد؛ كالصفات والتوبة، والهداية والضلال، النظر والاستدلال، وموقف أحمد بن حنبل من المعتزلة والجهمية[4].

* **ومنها: ستة كتب للفقيه الموفق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)**:

أولها: «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، نشره الباحث جورج مقدسي مترجماً إلى اللغة الإنجليزية (في سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)، وألحق به النص العربي مكتوباً بخط اليد، في أربع وسبعين صفحة بمتنه وفهارسه[5]. ثم أعيد تحقيقه ونشره (في سنة ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)[6].

والثاني: كتاب «البرهان في بيان القرآن»، نشره الباحث سعود بن عبد الله الفنيسان[7]، موضوعه رد الموفق على المعتزلة والأشاعرة في موقفهم من كلام الله والقرآن الكريم[8].

---

(١) ابن تيمية: نفس المصدر ٤/ ٣٩٨.
(٢) ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه ص٦.
(٣) ألحقها الباحث محمد حامد الفقي بكتاب طبقات الحنابلة ٢/ ٢٦٥ وما بعدها.
(٤) نفس المصدر ٢/ ٢٦٥ وما بعدها.
(٥) انظر: ص٦٦، ٧٤.
(٦) حققه الباحث عبد الرحمن محمد سعيد، ونشرته دار عالم الكتب بالرياض.
(٧) نشره في مجلة البحوث الإسلامية التي تصدر بالرياض، العدد١٩، (١٤٠٧هـ).
(٨) ابن قدامة: البرهان في بيان القرآن ص١٨٩، ٢٠٢ وما بعدها.

وكتابه الثالث هو «**مناظرة في القرآن العظيم**»، حكى فيه الموفق مناظرة جرت بينه وبين أحد كبار ولاة دمشق ـ لم يفصح عن اسمه ـ، دارت حول موقف الأشاعرة من كلام الله[1]؛ وهو يشبه الكتاب الذي قبله في موضوعه ومباحثه.

وأما المصنفات الثلاثة الباقية، فهي رسائل صغيرة نشرت في مجموع واحد ضمن سلسلة: عقائد السلف، حققها الباحث بدر بن عبد الله البدر، موضوعها مسائل الصفات والتأويل، وهي: «إثبات صفة العلو»، و«لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد»، و«ذم التأويل»[2].

* **ومنها: رسالتان في أصول الدين للشيخ ابن تيمية:**

الأولى: للعقيدة الواسطية؛ كتبها للقاضي رضي الدين الواسطي الشافعي بطلب منه، في نحو سنة (٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م)، فكتبها له في جلسة بعد صلاة العصر، تناول فيها مسألة التأويل والصفات، ومما قاله فيها: إن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، يحتذى فيه حذوه، «فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات تكييف، فكذلك إثبات الصفات، إثبات وجود لا إثبات تكييف»[3].

والثانية: هي «الحموية»، كتبها سنة (٦٩٨هـ/ ١٢٩٨م)، في جلسة بين الظهر والعصر، على إثر سؤال ورد إليه من حماة في مسألة الصفات[4].

والرسالتان نموذجان لما كتبه ابن تيمية في أصول الدين وعلم

---

(١) ابن قدامة المقدسي: مناظرة في القرآن العظيم ص٥، ٦، ٣١، ٥٧، ٥٨.

(٢) ابن قدامة: لمعة الاعتقاد ص٢١١، ٢١٢، وإثبات العلو ص١٠، ٤٧، ذم التأويل ص٢٤٢ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ١٣٤، ١٦٤.

(٤) ابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ١/ ٧٢.

الكلام وهما ـ مع مصنفاته الأخرى ـ تشهدان له بالبراعة والتبحر، والتجديد والإبداع في علم الكلام، فهو بحق صاحب مدرسة كلامية جمعت بين المنقول والمعقول، بطريقة شرعية منطقية موضوعية. وقد روى يوسف بن الشرّمري الدمشقي الحنبلي (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، أن بعض العلماء ـ من الخائضين في علم الكلام ـ حدثوه، أن كلّاً منهم كان حائراً تتجاذبه أقوال الأصوليين ومعقولاتهم، حتى خاف على نفسه من الوقوع في الشك والتعطيل، فلما قرأ مصنفات ابن تيمية في النقليات والعقليات، انجلت عنه غاشية أقوال المتكلمين، وزال عنه الشك وظفر بالمرام[١].

* **وختاماً لما تقدم ذكره،** أشير هنا إلى أن المؤرخ ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) قد أفرد ـ في مقدمته ـ مبحثاً لعلم الكلام، وما صنف فيه السُّنِّيون من كتب، فذكر المؤلفات الأشعرية، دون الحنبلية[٢]. على الرغم من أن للحنابلة مصنفات كثيرة في أصول الدين وعلم الكلام. ولا أدري هل جهلها أم تجاهلها؟ وهل نسيها أم تناساها؟. وقد انتقده الباحث محمد خليل هراس في إغفاله لدور ابن تيمية وتلامذته في التصدي للغلاة في خلطهم الفلسفة بعلم الكلام، وفي مقاومة المذهب الأشعري لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة[٣].

❀ ثانياً: مصنفاتهم في التصوف والوعظ:

للحنابلة تراث علمي متنوع في التصوف والوعظ والتربية والإرشاد،

---

(١) محمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٣٣، وابن ناصر الدين: الرد الوافر ص١٣١.

(٢) انظر: ص٣٦٨، ٣٦٩.

(٣) خليل هراس: ابن تيمية باعث النهضة الإسلامية، بيروت، دار الكتب العلمية (١٩٨٤م)، ص٢٣.

أحصيتُ منه مائة وستة وسبعين مصنفاً، منها: كتاب «تهذيب النفس» لأبي الوفاء بن عقيل، و«تحفة المتقين وسبيل العارفين» للشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م)[١]، و«سلوك الخواص» لأبي الحجاج بن علي البقال البغدادي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، و«الفرق بين أحوال الصالحين وأحوال الإباحية أكلة الدنيا بالدين»، و«الرد على أهل الإلحاد»، وهما للفقيه علي بن وضاح الشهرياني (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)[٢].

* ومن مصنفاتهم المطبوعة في التصوف والآداب: «الغنية لطالبي طريق الحق» لعبد القادر الجيلاني.

موضوعه رسم منهج لسالكي طريق التصوف والأخلاق، والتربية الإيمانية[٣]. ومن مباحثه: عقيدة أهل السُّنَّة، وآداب المريد وعلاقته بالشيخ، وآداب الصوفي[٤]. وفيه أشياء كثيرة حسنة؛ كالحث على مجاهدة النفس، ومعرفة الله تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. غير أنه يؤخذ عليه ذكره لبعض الإسرائيليات، وكثرة إيراده للأحاديث الضعيفة والموضوعة، وعدم تخريجها[٥]، منها حديث: «إذا ذكر الله قولوا: كلام الله غير مخلوق، فمن قال مخلوق، فهو كافر»[٦]، وهذا حديث مكذوب عن النبي ﷺ؛ لأنه لم يصح عنه حديث بلفظ: القرآن غير مخلوق[٧]. ومنها: أحاديث في فضل ليلة النصف من شعبان

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٨٩، وابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٣٢.

(٢) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٢٨٠، ٢٨٣.

(٣) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق ص١/ ١٠، ١١.

(٤) نفس المصدر ١/ ١٤ وما بعدها، و٢/ ٣، ١٨١ وما بعدها.

(٥) نفس المصدر ١/ ١١، ١٤، ١٦، ٢٣، ٢٤، ٤١، ٤٥، ٥١، ٦٨، ٧٤، ٧٨.

(٦) نفس المصدر ١/ ٧٦.

(٧) ابن قيم الجوزية: المنار المنيف ص٩٥، ٩٦.

وصلواتها، فذكر الشيخ الجيلاني أن صلاة ليلة النصف من شعبان فيها مائة ركعة بألف مرة بسورة الإخلاص. وأن السلف الصالح كانوا يصلونها جماعة، وأن ثلاثين صحابياً قالوا: «من صلى ليلة النصف من شعبان نظر الله إليه سبعين نظرة، وقضى له بكل نظرة سبعين حاجة»[1]، لكن المحققين من المحدثين يقولون: إن كل ما روي عن ليلة النصف من شعبان لا يصح؛ لأنه مكذوب[2]..

ومنها: كتاب «تلبيس إبليس»، لابن الجوزي، موضوعه نقد العلم والعلماء، كان للصوفية منه قسط كبير، فقد أفرد لهم ابن الجوزي أكثر من نصف الكتاب، في البابين العاشر والحادي عشر، وقد استغرقا مائتين وخمس وستين صفحة، من مجموع أربع مائة وواحد وخمسين صفحة[3].

وقد تصدى الصوفي أبو الحسن بن علي المصري (ت٦٨٢هـ/١٢٨٣م) في كتابه «المفوضات العرفانية مع الصورة الشيطانية»[4] للردّ على ابن الجوزي فيما قاله ـ في «تلبيس إبليس» ـ عن الصوفية.

*** ولهم في الأخلاق والمجاهدة والمعرفة القلبية عدة مصنفات، منها ستة كتب:**

أولها: «مختصر منهاج القاصدين» للموفق ابن قدامة، وهو اختصار لـ«منهاج القاصدين» لابن الجوزي، الذي لخّصه هو بدوره من «إحياء علوم الدين» للغزالي[5]. وقد هذبه الموفق وزاد فيه أشياء، وأبقى فيه

---

(١) عبد القادر الجيلاني: المصدر السابق ١/ ٢٣٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ص٧٦ وما بعدها. والشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ص٥١، ٥٢.

(٣) حسب الطبعة التي بين يدي.

(٤) السخاوي الحنفي: تحفة الأحباب ص١٧٦، ١٧٧.

(٥) العلوجي: المرجع السابق ص١٨٨.

خطبة ابن الجوزي على أصلها، وأقامه على أربعة أرباع، هي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات. لكنه ترك فيه أحاديث موضوعة وأخرى ضعيفة[1].

والثاني: «ذمّ الموسوسين والتحذير من الوسوسة» للموفق ابن قدامة، وقد شرحه ابن قيم الجوزية وأثراه بتعليقات مفيدة، من فصوله: الوسوسة في النية والطهارة والصلاة، وشبهات الموسوسين والردّ عليها[2].

وأما الكتب الأربعة المتبقية فهي لتقي الدين ابن تيمية، وهي: «العبودية»، و«التحفة العراقية في الأعمال القلبية»، و«أمراض القلوب وشفاؤها»، و«قاعدة في المحبة»[3].

*** وأما المصنفات الوعظية المطبوعة:**

فمنها: «الفتح الرباني في الفيض الرحماني» للشيخ عبد القادر الجيلاني، احتوى على اثنين وستين مجلساً للوعظ: **أولها**: في عدم الاعتراض على الله تعالى، **وآخرها**: في التوحيد[4]. وقد حدد لكل مجلس إطاره الزماني والمكاني (ما بين سنتي ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م، و٥٤٦هـ/ ١١٥١م)، برباط الشيخ عبد القادر ومدرسته[5]. وفي كتابه هذا مواعظ

---

(١) ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، حققه عبد القادر الأرناؤط، وشعيب الأرناؤط، ط٢، الجزائر، مؤسسة الإسراء ١٩٩١م، ص١، ١٠، ١٢، ١٤، ٢٢، ٣٤، ٦٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: شرح كتاب ذم الموسوسين، الجزائر، دار الشهاب، (د ت)، ص٣٠، ٣٤، ٦٦ وما بعدها.

(٣) هذه المصنفات الأربعة مطبوعة ومتداولة.

(٤) عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني في الفيض الرحماني بيروت، دار الكتاب العربي (١٩٨٠م)، ص٣٧٧، ٣٧٨.

(٥) نفس المصدر ص١٩، ٣٣، ٢٥٠، ٢٨٢.

حسنة مرققة للقلوب، ومحركة على الطاعة والاجتهاد في العبادة، لكنه احتوى على أحاديث لا تصحّ[1]، منها: «حبّك للشيء يعمي ويصم»، و«اطلبوا العلم ولو في الصين»[2].

* **ومنها: كتابان لابن الجوزي:**

أولهما: «التذكرة في الوعظ»، ضمّ أربعة وعشرين مجلساً للوعظ، فيها كثير من الرقائق والآداب المشوقة إلى الله تعالى، من ذلك قوله: «كيف يصل إلى الله من لا يسير، وهو في قبضة العوائد أسير؟»[3].

والثاني: «تحفة الواعظ ونزهة الملاحظ»، ضمّ خمسة وعشرين فصلاً، مليئة بالتذكير والحث على الطاعة، والمسارعة إلى فعل الخيرات منها قوله: «كم أخرج الموت نفساً من دارها ولم يدارها، وكم أنزل أجساداً بجار لم يجارها، وكم أجرى عيوناً كالعيون بعد مزارها»[4]. وأورد فيه ابن الجوزي مادة غزيرة من الشعر الوعظي، عن الزهد والتأمل والتأسي، لا وجود لأكثره في المجامع الشعرية المطبوعة، ولا في دواوين الشعر المعروفة، وبذا يمثل هذا الشعر إضافة قيمة لديوان الزهد الإسلامي، وهو شعر جيد شكلاً ومضموناً، ليس نظماً متكلفاً، ولا شعراً ركيكاً. لكن ابن الجوزي لم يعن بنسبته لقائليه، ولو فعل ذلك لتمت الفائدة[5].

---

(١) نفس المصدر: ص٧، ١١، ١٢، ١٣، ٢٨.

(٢) نفس المصدر ص٢٠٣، ١٩٦، الشوكاني: الفوائد المجموعة ص٢٥٥، ٢٧٢.

(٣) ابن الجوزي: التذكرة في الوعظ، حققه أحمد عبد الوهاب فتيح، ط١، دار المعرفة، (١٩٨٦م)، ص٥٠.

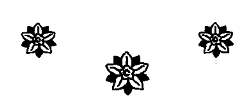
(٤) ابن الجوزي: تحفة الواعظ ونزهة الملاحظ، نشره هلال ناجي في مجلة المورد العراقية مج٣، (١٩٧٤م)، ٣/ ١٧٩، ١٧٥.

(٥) نفس المصدر مج٣، (١٩٧٤م)، ٣/ ١٧٦.

* **ولابن الجوزي مصنفات وعظية أخرى مطبوعة؛** كـ«المدهش وذم الهوى»، و«رؤوس القوارير»، و«التبصرة»، و«المواعظ والمجالس»، و«يقوتة المواعظ والحدائق»، و«تنبيه النائم الغمر على حفظ مواسم العمر». لكنه شحن هذه المصنفات بالأحاديث المكذوبة، والقصص الباطلة، والأخبار التالفة[1].

* **ويستنتج مما ذكرناه في هذا المبحث:** أن مصنفات الحنابلة في آداب العلم والمتعلم قليلة جداً، لم أعثر منها إلا على ما كتبه ابن الجوزي من مباحث متفرقة في كتابه «صيد الخاطر»[2]. لكنني عثرت لهم على كتابين في هذا الموضوع صنفا (في القرن الخامس الهجري/ ١١م)، هما: «أدب الفقه» لأبي جعفر بن أبي موسى العباسي (ت٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م)، و«أدب العالم والمتعلم» لأبي علي ابن البناء البغدادي (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)[3].

كما أن مجموع ما أحصيتُه لهم من مصنفات في أصول الدين، والتصوف والوعظ والتربية، بلغ مائتين وسبعة وخمسين مصنفاً، ليصل مجموع ما ذكرناه ـ من تراث الحنابلة العلمي ـ إلى ثمانمائة وسبعة وثمانين كتاباً، دون مصنفاتهم التاريخية والأدبية والعقلية.

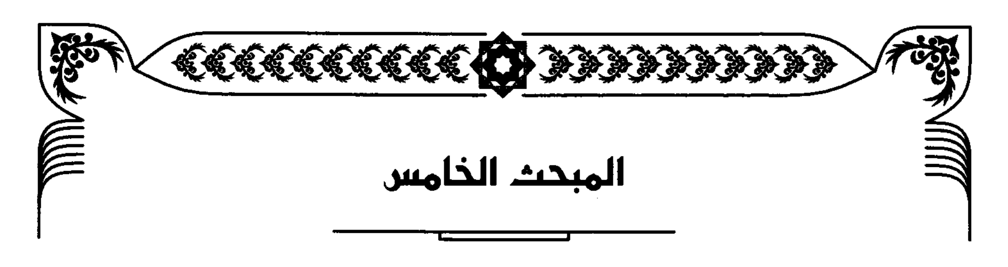


---

(١) أبو عبيد مشهور: كتب حذّر منها العلماء ٢/٢١٦، ٢١٧.

(٢) انظر ـ مثلاً ـ: ص١٧٧، ١٧٨، ٢٠٦.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٠، ٤٦.



المبحث الخامس

تراث الحنابلة في التاريخ واللغة والأدب

بلغ مجموع ما أحصيتُه من مصنفات الحنابلة في التاريخ واللغة، والأدب والنحو، مائتين وثلاثة وعشرين كتاباً[1] (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/

(١) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/١٥٨، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٥٠، ٢٤٤، ٢٥٢، ٣٧٧، ٤٢٠، ٤١٨، ٤٢٣، ٤٢٧، و٢/١٨، ١٩، ١١١، ١١٢، ٢٣٩، ٢٥٦، ٢٧٥، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٥٧، ٣٧٥، ٣٧٨، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/١٣٢، ٣٣٥، و٥/١١١، ١٦٩، ٢٥٧، ٢٥٨، ٣٤١، و٦/٣٠، ٣٩، ٦٩، ٨٧، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/٤٣٠، و٢١/٤٢، ٣٨٤، والعبر ٣/٢٢٠، وتاريخ الإسلام ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٤٤٥، وابن كثير: البداية ١٢/١٨٩، ٣٢٨، و١٤/١٢٠، ١٧٣، والعليمي: المصدر السابق ٢/١٩٦، ١٩٧، ٢٧٣، وابن الفرات: المصدر السابق مج٤، ٢/٢٤١، وشاكر مصطفى: المرجع السابق ٢/١٠٩، ١٣٣، ١٣٥، ٢٥٩، ٣٠٤، ومصطفى الشيبي: مؤرخ بغداد، ابن الفوطي ١/٤، ٢/٥٦، والصفدي: المصدر السابق ٩/٨٨، وابن الجوزي: أعمار الأعيان ص١٢، والمنتظم ٩/١٩٧، وابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية ص٢٧، وابن هبيرة: الإفصاح ١/٩، وسيد فؤاد: المرجع السابق ١/١٨٢، ٤٤٥، والعلوجي: المرجع السابق ص٢٣٥ وما بعدها و٢٣٥، ٢٤٣، وأحمد تيمور: المختار من المخطوطات العربية ص٥، ٢٦، ٤٩، وأبو شامة: الذيل ص١٢٠، واليافعي: المصدر السابق ٣/٤٣٨، والداودي: المصدر السابق ١/٨٢، وابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ٤/٢٩٩، والسيوطي: إنباه الرواة ٢/٩٩، ١٠٠، وبروكلمان: المرجع السابق ٥/١٨، ١٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٥، =

١٢ ـ ١٣م) منها: واحد وستون مصنفاً في اللغة والنحو والأدب، والباقي (١٦٢ كتاباً) في التاريخ وما يتصل به من تراجم وفضائل وأنساب.

أولاً: مصنفاتهم في التاريخ:

يأتي المؤرخ ابن الجوزي في مقدمة علماء الحنابلة تأليفاً في التاريخ، بنحو تسعة وستين كتاباً، ثم يليه الحافظ الضياء المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) بثمانية مصنفات، ثم يأتي بعده الحافظ عبد الغني المقدسي (ت٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م) بستة كتب، ثم يليه المؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م).

*** فمن مؤلفاتهم المفقودة:**

كتاب «تاريخ بغداد» لأبي الحسن الزاغوني (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، أرخ فيه لبغداد من سنة (٥١٢هـ/ ١١١٨م)، إلى سنة وفاته[١].

والثاني: «تاريخ ابن شافع» للمحدث أبي الفضل بن صالح بن شافع البغدادي (ت٥٦٥هـ/ ١١٦٩م) أتبع فيه طريقة الحوليات، وجمع فيه بين حوادث بغداد ووفيات أعيانها، مع شرح أحوالهم؛ من سنة (٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) إلى ما بعد سنة (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م)، وتوفي ولم يبيضه[٢]. وقد اعتمد على كتابه هذا مؤرخون كثيرون؛ كابن النجار، وابن رجب البغدادي[٣].

= وجورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ١٤/ ٢٨٢، وعمر موسى باشا: الأدب في بلاد الشام ص٧٤٧.

(١) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٢١٨.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣١٢، والذهبي: المختصر المحتاج إليه ص١٠٦، وبدري فهد: من كبار المؤرخين العراقيين، مجلة المورد، العراق، مج٣، ١٩٧٤م، ٣/ ٣٢٢.

(٣) ابن النجار: المصدر السابق ١٦/ ٢٠٥، و١٨/ ١١٧، وابن رجب: نفس =

والثالث هو: كتاب «طبقات القراء» ـ المعروف بـ«الانتصار في معرفة قرّاء المدن والأمصار» ـ للحافظ أبي العلاء العطار الهمذاني (ت٥٦٩هـ/ ١٢٧٠م)، كان مفقوداً زمن المؤرخ شمس الدين بن الجزري (ت٧٣٨هـ/ ١٣٣٧م)، فقد ذكر أنه بحث عنه وتلهّف عليه فلم يحصل عليه ولم ير من شاهده، ويبدو أنه عدم في الواقعات المغولية(١).

والكتاب الرابع: «تاريخ بغداد» لصدقة بن الحسين البغدادي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، جعله ذيلاً لتاريخ شيخه أبي الحسن الزاغوني، ورتبه على السنين، من سنة (٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) إلى قريب من وفاته(٢). ورغم ما قاله ابن كثير من أن هذا الكتاب فيه غرائب وعجائب ـ دون أن يذكرها ـ فإن كثيراً من المؤرخين قد رجعوا إليه؛ كابن رجب البغدادي، وابن النجار، وابن خلكان، وظل متداولاً بينهم (إلى القرن الحادي عشر الهجري/ ١٧م)، لكنه اليوم في عداد المصنفات الضائعة(٣).

والخامس: كتاب «ديوان الإسلام في تاريخ دار السلام» للطبيب أبي بكر ابن المارستانية البغدادي (ت٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م)، قسّمه إلى ثلاثمائة وستين كتاباً، وتوسع فيه، ولم يتمه، ولم يشتهر بين المؤرخين، وإن رجع إليه بعضهم، واستفاد منه؛ كابن الدبيثي (٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)، وابن النجار (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، وجمال الدين القفطي (ت٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م)(٤).

= المصدر ١/ ٣١٢، وبدري فهد: نفس المرجع مج٣، ١٩٧٤م، ٣/ ٣٢٢.

(١) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء ١/ ٢٠٤.

(٢) ابن الدبيثي: المصدر السابق ٢/ ٣٩، وابن خلكان: المصدر السابق ٦/ ٢٥٣.

(٣) ابن النجار: المصدر السابق ٢٠/ ١٤٩، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٣٠، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ١٦٤، ١٧٠، وشاكر مصطفى: المرجع السابق ٢/ ١٣٠.

(٤) أبو شامة: المصدر السابق ص٣٤، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٤٣، =

وقد طعن في الكتاب ومؤلفه المؤرخان ابن الدبيثي وابن النجار، فقال عنه الأول: «ما تم كتابه المسمى ديوان الإسلام، ولو تم لظهرت فضائحه»[1]. وقال الثاني: «إن ابن المارستانية جمع فنوناً من التواريخ، وأخبار الناس، من نظر فيها تبين له كذبه وقبحه وتهوّره، وتركيبه للأسانيد على الأخبار». ثم قال ابن النجار: «نقلت في هذا الكتاب من خطه وقوله ورواياته، أشياء العهدة عليه في صحتها، فإني لم أطمئن إلى صحتها، ولا أشهد بحقيقة بطلانها، والله أعلم بالصحيح»[2].

لكن ابن رجب حاول إنصاف ابن المارستانية، فتعجب من مبالغة ابن النجار في الحط عليه والتنزّه عن الرواية عنه من جهة، ثم هو ينقل عنه أخباراً لم يطمئن إليها من جهة أخرى. ثم ذكر ابن رجب أنه اطلع على كتاب لابن المارستانية في سيرة الوزير ابن هبيرة، فلم يجد فيه ما ينكر عليه، وغالب ما رواه من أخبار عن الوزير، فقد رواها غيره من المؤرخين[3]. ثم قال: إنه لم يثبت أن ابن المارستانية كان يركب الأسانيد ويتصرف في مصنفاته، وإن كان الناس قد أنكروا عليه إدعاء النسب إلى أبي بكر الصديق، ودعواه سماع ما لم يسمع من الروايات[4].

والكتاب السادس: هو «سبب هجرة المقادسة إلى دمشق وكرامات مشايخهم» للحافظ الضياء محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، في نحو عشرة أجزاء. لكنه مفقود، توجد منه بعض النصوص

= وابن الدبيثي: المصدر السابق ١/ ١٧، وجمال القفطي: المحمدون من الشعراء ص٤٠٢.

(١) أبو شامة: نفس المصدر ص٣٣٤، وابن رجب: نفس المصدر ١/ ٤٤٥، والدبيثي: نفس المصدر ١/ ٢٤٦.

(٢) ابن النجار: المصدر السابق ١٧/ ٦٧.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٤٤.

(٤) نفس المصدر ١/ ٤٤٥.

في كتاب «القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية» للمؤرخ محمد بن طولون الدمشقي (ت٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م)[(١)].

وآخرها: كتاب «درة الإكليل» للحافظ أبي الحسن ابن القطيعي البغدادي (ت٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م)، جمعه في خمسة أسفار، وجعله ذيلاً لتاريخ أبي سعد السمعاني ولم يتمه[(٢)]. وقد انتقده المؤرخ ابن النجار، وأخذ عليه أنه لم يكن محققاً فيما دوّنه، وأنه أذهب عمره في جمع تاريخه، مع كثرة الأوهام وقلة الإتقان، ثم قال عن كتابه: «وطالعته فرأيت فيه من الغلط والوهم، والتصحيف والتحريف كثيراً، وأوقفته على وجه الصواب فيه فلم يفهم، وقد نقلت عنه أشياء، ونسبتها إليه ولا يطمئن قلبي إليها، والعهدة عليه فيما قاله»[(٣)]. لكن ابن رجب ذكر أنه اطلع على قسم كبيرٍ من تاريخ القطيعي، ووجد فيه فوائدة كثيرة، مع أوهام وأغلاط، وعاب على ابن النجار مبالغته في الحط على الكتاب ومؤلفه، الذي وصفه بأنه: «كان لحنة، قليل المعرفة بأسماء الرجال»، ثم مع ذلك نقل عنه أخباراً كثيرة، بل نقل الكتاب كله! ويرى أن من أسباب تحامل ابن النجار على القطيعي، أن هذا الأخير كان شيخ دار الحديث بالمدرسة المستنصرية، وكان هو مفيداً للطلبة فيها[(٤)].

* **وأما مؤلفاتهم التاريخية التي وصلت إلينا**، فسأذكر منها خمسة عشر كتاباً:

---

(١) نفس المصدر ٢/ ٢٣٩، وصلاح الدين المنجد: المؤرخون الدمشقيون وآثارهم المخطوطة، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، مج٢، (١٩٥٦م)، ١/ ٩٠.

(٢) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ١٦٢، ١٦٣.

(٣) الذهبي: العبر ٣/ ٢٢١، وتاريخ الإسلام ج: (٦٣١ ـ ٦٤٠هـ)، ص٢١٣.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢١٣.

أولها: «طبقات الحنابلة»[1] لأبي الحسين ابن أبي يعلى الفراء البغدادي (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م)، وهو من أقدم ما وصلنا من كتب الطبقات عند الحنابلة[2].

والكتاب الثاني إلى السابع: هي من مصنفات عبد الرحمٰن ابن الجوزي، وهي: «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، و«أخبار الأذكياء»، و«صفة الصفوة»، و«أخبار النساء»، و«أعمار الأعيان»، و«ري الضما فيمن قال الشعر من الإما».

ففيما يخص «المنتظم» فقد جمع فيه مؤلفه بين الحوادث والتراجم، وقد وصلتنا منه نسخ مخطوطة كثيرة، بعضها يوجد بخزانة كتب مصطفى أفندي بإسطنبول[3]؛ ونشر لأول مرة في سنة (١٣٥٩هـ/ ١٩٤٢م) بالهند[4].

وأما كتاب «أخبار الأذكياء»، فموضوعه الذكاء عند الإنسان بكل صوره من أقوال وأفعال. وقد طبع لأول مرة ـ في طبعة حجرية ـ في عام (١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م)، والثانية في سنة (١٣٠٤هـ/ ١٨٨٦م)، ثم تعددت طبعاته[5]. وتكمن أهميته في أنه تاريخ للطفيليين والنابهين والفاطنين، على اختلاف شرائحهم وأزمانهم[6]. وأنه مصدر ثري للطرائف والنكت وأدب السمر[7]. فمن ذلك أن صبياً فطناً جلس مع قوم يأكلون، فبكى،

---

(١) سبق الكلام عن هذا الكتاب في مبحث نقد المصادر والمراجع.

(٢) Henri Laoust les premieres profissions de foi hanbalites Institut fraancais Damas 1957.

(٣) أحمد تيمور: المرجع السابق ص٣١، ٥٣، ٥٤.

(٤) نشرته مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

(٥) ابن الجوزي: أخبار الأذكياء حققه محمد موسى الحوالي، القاهرة، (د ن)، (١٩٧٠م)، ص (ط، ل).

(٦) انظر ـ مثلاً ـ: نفس المصدر ص٢١٢، ٢١٣.

(٧) اعتمد عليه الأديب ابن حجة الحموي (ت٨٣٧هـ/ ١٤٣٣م) في كتابه «ثمرات =

فقالوا له: ما لك تبكي؟ قال: الطعام حار، فقالوا له: دعه حتى يبرد. فقال: أنتم لا تدعونه[١]. ويعاب على ابن الجوزي ـ في كتابه هذا ـ أنه نسب أحاديث كثيرة للنبي ﷺ ولم يحققها، ولا بيَّن درجتها؛ كالتي ذكرها في باب العقل[٢].

وفيما يخص كتابه «صفة الصفوة»، فهو في أساسه اختصار لـ«حلية الأولياء» للحافظ أبي نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م) فيه أخبار غزيرة عن الزهاد والعبّاد (من صدر الإسلام، إلى القرن الخامس الهجري/١١م)[٣]. وقد وضع له ابن الجوزي مقدمة انتقد فيها أبا نعيم وكتابه، وعاب عليه أشياء كثيرة، منها: أنه ذكر أحاديث باطلة، قصد بها تكثير حديثه وتنفيق رواياته، ولم يبيِّن أنها موضوعة، وهذا غش منه للقارئين. وأنه نسب كبار الصحابة والتابعين والأئمة إلى التصوف، وهم لا خبر لهم به، فإن قيل: إنه قصد الزهد في الدنيا، قلنا: إن التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه[٤].

وتمثل عمل ابن الجوزي في كتاب «صفة الصفوة» في أنه زاد تراجم وأخباراً لم ترد في «الحلية»، وحذف منه حكايات لا تليق بالكتاب. وذكر عن القوم محاسن ما نقل عنهم، وما يصلح للاقتداء به.

= الأوراق»، في فصل نوادر الأذكياء. ابن حجة الحموي: ثمرات الأوراق، حققه أبو الفضل إبراهيم، ط١، مصر، مكتبة الخانجي، (١٩٧١م)، ص١٦٣.

(١) ابن الجوزي: المصدر السابق ص٢١٣.

(٢) نفس المصدر ص٦، ٧.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة، حققه محمود فاخوري، ومحمد رواس قلعجي، حلب دار الرفاعي، ط١، (١٩٦٩م)، ٤٦/١ وما بعدها. وخير الدين الزركلي: الأعلام ٣٧٨/٤.

(٤) نفس المصدر ١٥/١، ١٦.

وأوصل تراجم الكتاب إلى أكثر من ألف ترجمة، من بينها أزيد من مائتي ترجمة خاصة بالنساء، والباقي للرجال؛ في حين لم يترجم أبو نعيم إلا لنحو عشرين امرأة فقط، مقابل ستمائة رجل[1]. لكنه لم ينقد ـ معظم ـ أسانيد الأخبار التي رواها عن الرسول وصحابته والتابعين[2].

وأما كتابه «أخبار النساء»، فقد نشر منسوباً لابن قيم الجوزية في عدة طبعات[3]، منها الطبعة التي حققها الباحث نزار رضا، فقد عزاه لابن القيم ولم يتناول مسألة صحة نسبة الكتاب إليه، وضرب عنها صفحاً[4]، رغم كثرة الدلائل التي تدل على عكس ما ذهب إليه، والتي منها: أن ابن الجوزي أشار إلى أن كتاب «أخبار النساء» من مؤلفاته[5]. وأن بعض المصادر ذكرته من بين مصنفاته، لا من بين مؤلفات ابن القيم الجوزية[6]. كما أن أسلوبه يشبه أسلوب ابن الجوزي، لا أسلوب ابن القيم[7].

وفيما يخص كتابه «أعمار الأعيان»، فهو نوع من أنواع فن التراجم، موضوعه تحديد أعمار ووفيات الأعيان على العقود، فيذكر على رأس العقد من السنين وفي ثناياه، من توفي من المشاهير. وقد بدأ ابن الجوزي ـ في كتابه هذا ـ بمن مات في سن العاشرة من أولاد العلماء والأعيان،

---

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ١/ ٣٢، ٣٨.

(٢) انظر: نفس المصدر ١/ ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ٥٩٠، ٥٩٧، ٦٠٥، ٦٠٩.

(٣) ما يزال إلى اليوم يطبع منسوباً لابن القيم في كثير من الطبعات.

(٤) ابن قيم الجوزية: أخبار النساء، بيروت، دار مكتبة الحياة (١٩٦٤م)، صط.

(٥) أبو عبيدة مشهور: المرجع السابق ٢/ ٣٢٢.

(٦) انظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٤٣، والسخاوي: الإعلان ص٢٠٤، والعلوجي: المرجع السابق ص٥١، ٦٦، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٤٤٩، ٤٥٠، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ١٦٩، ١٧٠.

(٧) أبو عبيدة مشهور: المرجع السابق ٢/ ٣٢٣.

وانتهى بوفيات المعمّرين[1]. وبذكره لأعمار المترجمين يمكننا معرفة سنة ميلادهم لمن لهم سنة وفاة دون سنة ميلاد؛ والعكس لمن لهم سنة ميلاد دون سنة وفاة. وقد عاب المحقق على ابن الجوزي إكثاره من تراجم الحنابلة أولاً، ثم البغاددة ثانياً، وكأن الحنبلية والبغددة هما المعيار[2].

وكتابه السابع: «ري الضما فيمن قال الشعر من الإما»، توجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية، في ثلاث وثلاثين ورقة؛ أوله ـ بعد الديباجة ـ: كان الوزير أطال الله بقاءه، ذاكرني منذ أيام فيمن قال الشعر من الإماء المماليك، وأمرني أن أجمع له ما وقع إلي من أخبارهن في الدولتين الأموية والعباسية»[3]. ويبدو أن الوزير الذي طلب منه تأليف كتابه هذا هو عون الدين ابن هبيرة الحنبلي (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م)، الذي كان صديقه[4].

وأما الكتاب الثامن: ـ من مصنفات الحنابلة التاريخية ـ فهو «الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار»، للفقيه موفق الدين ابن قدامة المقدسي.

توجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية بخط المؤلف، وأخرى بالخزانة التيمورية[5]. وهو كتاب قيم جمع فيه مؤلفه بين التاريخ والأنساب، والأدب والحديث، ونقد أخباره واستصفى خلاصتها الصحيحة، وأخرجه بلغة عالية الجودة، وألحق به هوامش زادت في

---

(١) ابن الجوزي: أعمار الأعيان، حققه محمود محمد الطناجي ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، (١٩٩٤م)، ص١٢.

(٢) نفس المصدر ص١٦.

(٣) سيد فؤاد: المرجع السابق ١/ ٤٤٥.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٢١٥، ٢١٦.

(٥) صلاح الدين المنجد: المرجع السابق مج ٢، ١/ ٨٩.

قيمة متنه[1].

والتاسع: هو الآخر للموفق ابن قدامة، عنوانه: «كتاب التوابين»[2].

خصصه للتائبين من الناس قبل الإسلام وبعده، فذكر عنهم أخباراً عن توبتهم وإقبالهم على الله تعالى. وهي نماذج تربوية فيها قدوة حسنة للبعيدين عن الله والقريبين منه. وقسّم كتابه إلى ستة أجزاء، الأول والثاني للتوابين من الملائكة والأنبياء ومن الأمم السابقة للإسلام. والجزء الثالث للتوابين من الصحابة، والأجزاء الباقية أفردها للتائبين من ملوك المسلمين وأعيانهم وفقرائهم. ثمّ ختم كتابه بذكر جماعة ممن أسلمت من الذميين[3]. وبلغ مجموع الذين ترجم لهم مائة وخمسة وثلاثين شخصاً[4].

كما أنه أورد روايات كثيرة بالأسانيد لم يحققها، ولم يشر إلى درجتها من حيث الصحة والضعف؛ وأخرى ذكرها بأسلوب التمريض دون أسانيد؛ كقوله: روي، وحكي[5].

وقد انتقده - في كتابه هذا - الحافظ شمس الدين السخاوي

---

(١) ابن قدامة المقدسي: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، حققه علي نويهض، (د م ن)، دار الفكر، (١٩٧٢م)، ص١١، ١٢، ١٧.

(٢) حققه الباحث جورج مقدسي، في سنة (١٩٦١م)، ثم أعاد نشره الباحث عبد القادر الأرناؤوط، فحققه وخرّج أحاديثه وعرّف بأعلامه. وهو الأمر الذي لم يفعله جورج مقدسي في تحقيقه للكتاب.

(٣) الموفق ابن قدامة: كتاب التوابين، حققه جورج مقدسي، دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية (١٩٦١م)، ص٣٥ وما بعدها، ٨٥/١٣١، ١٩٢، ٢٢٢، ٢٢٨.

(٤) نفس المصدر ص٢٩١.

(٥) نفس المصدر ص١٣٣، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٩٢، ١٩٣، ٢١٦.

(ت٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م)، ولم يفصح عن مراده حين قال: «بل في كتاب «التوابين» لشيخ الإسلام الموفق ابن قدامة، أشياء ما كنت أحب له إيرادها، خصوصاً وأسانيدها مختلة»[١]. وهي حسب الباحث جورج مقدسي: ذِكره ـ أي: الموفق ـ لروايات إسرائيلية، وأخرى في ذمّ الأشعرية وعلم الكلام[٢].

والكتاب العاشر هو: «إكمال الإكمال في المؤتلف والمختلف ومشتبه النسبة» للحافظ أبي بكر ابن نقطة البغدادي (ت٦٢٩هـ/ ١٢٣١م).

ذيّل به على كتاب «الإكمال» للحافظ الأمير ابن مأكولا البغدادي الشافعي (ت٤٧٥هـ/ ١٠٨٢م). وقد أظهر ابن نقطة ـ في كتابه هذا ـ ما يدل على إمامته وحفظه وإتقانه لعلم الرجال[٣]. وموضوع كتابه واضح من عنوانه: «المشتبه من الأسماء والمؤتلف والمختلف[٤] منها». وتوجد منه عدة نسخ مخطوطة مفرقة بين مكتبات العالم كدار الكتب المصرية والمتحف البريطاني[٥].

ومما استدركه ابن نقطة على ابن ماكولا، ويدل على سعة علمه في

---

(١) السخاوي: المصدر السابق ص١١٥.

(٢) نفس المصدر ص٢١، ٢٠ (مدخل المحقق).

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٣٤٨/٢٢، وتذكرة الحفاظ ١٤١٣/٤.

(٤) المؤتلف والمختلف هو أن تتفق الأسماء أو الألقاب أو الأنساب أو الكنى خطاً، وتختلف لفظاً مثل: سلام وسلّام والبزاز والبزّار. وهناك كذلك المتفق والمفترق وهو أن تتفق أسماء الرواة وأسماء آبائهم فصاعداً خطاً ولفظاً وتختلف أشخاصهم، من ذلك أنه يوجد ستة أشخاص لهم نفس اسم: الخليل بن أحمد: محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث ص٢٠٥، ٢٠٧.

(٥) بروكلمان: المرجع السابق ١٧٧/٦، وشاكر مصطفى: المرجع السابق ١٣٣/٢، وبشار عواد معروف: ضبط النص والتعليق عليه، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٩٨٢م)، ص٥، ٢٠، ٢١.

الرجال، وتتبعه للمصادر والروايات: أن شخصاً اسمه: سليمان بن محمد، سمع الحديث من رجل يعرف بأبي شهاب الحنّاط، سماه ابن ماكولا: سليمان بن داود!! وهذا خطأ بيّن، ولعله نقله من «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)؛ لأن الخطيب أورده في تاريخه على الوهم أيضاً؛ لكنه ذكره صحيحاً في ترجمته لأبي شهاب الحنّاط، وهو الذي سمع منه سليمان بن محمد[١].

وممن ذيّل على ابن نقطة: الحافظ أبو حامد ابن الصابوني المحمودي الدمشقي (ت٦٨٠هـ/ ١٢٨١م) في كتابه: «تكملة إكمال الإكمال في المؤتلف والمختلف»[٢]. وكتابه هذا هو استدراك وتذييل؛ لأنه ذكر ما أغفله ابن نقطة، وما فاته، ومن جاء بعده. فمن ذلك أنه ـ أي: ابن نقطة ـ لم يذكر الوزير إسماعيل ابن التيتي الآمدي الحنبلي (٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م)، وفاته باب: جري، وجزي[٣]. ومع ذلك فإن الحافظ الذهبي يرى أن الصابوني لم يكن من البارعين في علم الرجال، وأن ابن نقطة كان فيه إماماً متقناً محققاً[٤].

وأما الكتاب الحادي عشر فهو: «تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب» للمؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م)، في نحو ثمانية أجزاء. ولم يعثر منها إلا على جزئين فقط، هما: الرابع بالمكتبة الظاهرية بدمشق، والخامس بخزانة جامعة لاهور بباكستان[٥].

---

(١) الذهبي: سيّر أعلام النبلاء ٢٢/ ٣٤٨.
(٢) ابن الصابوني: تكملة إكمال الإكمال، حققه مصطفى جواد بغداد، المجمع العلمي العراقي، (١٩٥٧م)، ص٤٤.
(٣) نفس المصدر ص٥٩، ٨٥، ١٠٠.
(٤) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤١٣، ١٤٤٦.
(٥) عباس العزاوي: تاريخ الأدب في العراق ١/ ٢٦٧، والشيبي: المرجع السابق ١/ ٨، ٧.

وأشير هنا إلى أنه نُسب لعبد الرزاق ابن الفوطي كتاب: «الحوادث الجامعة»، على أنه هو كتابه: «الحوادث الجامعة والتجارب النافعة الواقعة في المائة السابعة»، ثم تبيّن لمحققه[١] ـ فيما بعد ـ استحالة أن يكون الكتاب له لأسباب عديدة، منها: خفاء ذاتية المؤلف وشخصيته، وهذا لا نجده في كتابه «تلخيص مجمع الآداب»، حيث كثيراً ما يقول عن نفسه: قلت، وسمعت منه، ورأيت. واختلاف أسلوب وخط الكتابين ـ المنسوب لابن الفوطي، وكتابه «تلخيص مجمع الآداب» ـ. ومنها كذلك: أن كتاب «الحوادث الجامعة» لابن الفوطي، موضوعه الوفيات فقط، لكن هذا المنسوب إليه في الحوادث والوفيات معاً[٢]. ثم انتهى المحقق إلى احتمال أن يكون المؤلف هو: المقرئ أحمد بن يوسف العلوي الكرجي ثم البغدادي (ت٧٢١هـ/ ١٣٢١م)[٣].

ومما يقوي ما ذهب إليه الباحث مصطفى جواد، من أن مؤلف «الحوادث الجامعة» ليس حنبلياً، ولا هو ابن الفوطي، أربعة مرجحات:

أولها: أن مؤلف كتاب «الحوادث الجامعة» المطبوع، يسمي أصحاب الإمام أحمد: الحنابلة[٤]؛ لكن ابن الفوطي يسميهم في «تلخيص مجمع الآداب» الطائفة الأحمدية[٥].

والثاني هو: أن مؤلف «الحوادث الجامعة» ـ المطبوع ـ قال عن قاضي القضاة أبي صالح نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلاني

---

(١) هو الباحث مصطفى جواد، وقد نشره في سنة (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ثم أعيد طبعه في سنة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، نشرته دار الحديث ببيروت.

(٢) ابن الفوطي: تلخيص مجمع الآداب ق١، ٤/ ٦٤، ٦٥، وق٤، ٤/ ٦٣٢، ٦٤٧، ٧٦٠.

(٣) نفس المصدر ق١، ٤/ ٦٦.

(٤) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة ص٣٥، ٦٨، ١٤٠.

(٥) انظر: ق١، ٤/ ١١٢، وق٤، ٤/ ٧٦١.

الحنبلي (ت٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م): «شيخ وقته، ومقدم مذهبه»[١]، وهذا يوحي بأنه ليس على مذهبه.

والثالث هو: أن مؤلف «الحوادث الجامعة» ذكر واقعة دخول المغول إلى بغداد كناقل وليس كشاهد عيان[٢]. ولو كان مصنفه هو ابن الفوطي لروى الحوادث كشاهد عيان، لأنه عاصرها وأسر فيها[٣].

وآخرها هو: أن مؤلف «الحوادث الجامعة» تعرّض لذكر الفيلسوف اليهودي عز الدين ابن كمونة البغدادي (ت٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م) وذمه، وأشار إلى سعي المسلمين ـ ببغداد ـ لقتله[٤]. ولكن ابن الفوطي مدحه، وتمنى لقاءه، ولم يتطرق لمحاولة قتله عندما ترجم له في «تلخيص مجمع الآداب»[٥].

والكتاب الثالث عشر هو: «ذيل مرآة الزمان»[٦] لقطب الدين موسى بن محمد اليونيني (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، في أربعة مجلدات.

وقد جعله مؤلفه ذيلاً لكتاب «مرآة الزمان» لسبط ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م). وابتدأه من سنة (٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م، إلى ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)، وجمع فيه بين الحوادث والوفيات. واعترف ـ في مقدمة كتابه ـ أنه ليس من فرسان فن التاريخ، وإنما هو من هواته[٧].

---

(١) انظر: الحوادث الجامعة ص٤٨.
(٢) نفس المصدر ص١٧٩ وما بعدها.
(٣) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٤٧.
(٤) لأنه ألف كتاباً ذكر فيه مطاعن في اليهودية والمسيحية والإسلام. ابن الفوطي: الحوادث الجامعة ص٢١٠.
(٥) انظر: ق١، ٤/ ١٦٠، ١٦١.
(٦) سبق تفصيل الكلام عن هذا الكتاب في مبحث نقد المصادر والمراجع.
(٧) اليونيني: ذيل مرآة الزمان ١/ ٢، ٣٨٢.

*** وأما المصنفات الثلاثة الأخيرة[١]، فهي للشيخ تقي الدين ابن تيمية:**

أولها: «رسالة في يزيد بن معاوية» نشرها الباحث صلاح الدين المنجد.

والثاني: «رأس الحسين» حققه الباحث محمد حامد الفقي في سنة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)[٢].

والثالث: «الخلافة والملك» تطرق فيه لحوادث تاريخية كثيرة لها علاقة بموضوع الخلافة في صدر الإسلام؛ كالخلافة الراشدة، وعام الجماعة[٣].

وهو وإن لم يكن من المؤرخين المحترفين المشهورين، فقد ترك كتابات تاريخية هامة، فبالإضافة إلى ما ذكرناه، فله: «فضائل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب»، و«المحنة المصرية»، و«كشف حال المشايخ الأحمدية وأحوالهم الشيطانية»؛ الأمر جعل المؤرّخيْن شاكر مصطفى، وصلاح الدين المنجد، يلحقانه بأهل التاريخ، فالأول: عدّه من بين المؤرخين الثانويين[٤]، والثاني: أدرج اسمه في معجم المؤرخين الدمشقيين[٥].

*** وفيما يخص مصنفات الحنابلة في السِّير والتراجم.**

فمنها: «مناقب العباس»، و«مناقب الإمام أحمد»، للحافظ

---

(١) أي: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق ٤/ ١٥٩.

(٣) ابن تيمية: الخلافة والملك، حققه حماد سلامة، الجزائر، دار الشهاب، (د ت)، ص٢٤، ٧٩، ٩٠.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق ٤/ ١٥٩.

(٥) صلاح الدين المنجد.: معجم المؤرخين الدمشقيين، ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد (١٩٧٨م)، ص١٣٦.

أبي زكريا يحيى ابن منده بن الأصفهاني (ت٥١١هـ/ ١١١٧م)[١].

ولابن الجوزي «سيرة عمر بن الخطاب»، و«سيرة عمر بن عبد العزيز»، توجد منهما نسختان مخطوطتان بخزانة كتب آيا صوفيا بتركيا[٢]. وله كذلك «مناقب الإمام أحمد»[٣]، و«تلقيح فهوم أهل الأثر في مختصر السير والأخبار»، بدأه بسيرة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ثم الخلفاء الراشدين، ومن جاء بعدهم إلى عصره هو، وألحق به باباً في المتفق والمختلف من الأسماء، وفيمن اشتهروا بكناهم وأنسابهم، واختلف في أسمائهم، ثم ختمه بمسائل تتعلق بعلم الحديث. وكتابه هذا توجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية، في مائة وأربع وثلاثين ورقة[٤].

ومنها: «سيرة الوزير ابن هبيرة»، للطبيب أبي بكر ابن المارستانية البغدادي (ت٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م)، اعتمد عليه الحافظ ابن رجب البغدادي في كتابه «الذيل على طبقات الحنابلة»، لكنه اليوم في عداد الكتب الضائعة[٥]. وللحافظ عبد القادر الرّهاوي (ت٦١٢هـ/ ١٢١٥م) كتاب «المادح والممدوح» في أخبار الصوفي عبد الله الأنصاري الهروي الحنبلي، وفي الذين مدحوه[٦]. وللمفسر عبد الرزاق بن أبي بكر الرسعني (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) كتاب «مصرع الحسين»، ألزمه بتصنيفه أحد أمراء الموصل، فكتب فيه ما صح من القتل، دون غيره من الروايات

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٥٨.

(٢) أحمد تيمور باشا: المرجع السابق ص٣٠، ٣٣.

(٣) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، ط٣، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (١٩٨٢م).

(٤) سيد فؤاد: فهرست المخطوطات بدار الكتب المصرية ١/ ١٨٢.

(٥) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٥١، وابن هبيرة: المصدر السابق ١/ ٩.

(٦) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٨٥، والسخاوي: المصدر السابق ص٣٧٤.

المكذوبة[1]. وللمحدث إسماعيل ابن الخباز الدمشقي (ت٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م) سيرة مطوّلة عن قاضي القضاة شمس الدين ابن أبي عمر المقدسي (ت٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، في ستة مجلدات كبار، فكان كلما أثنى عليه بصفة؛ كالتواضع مثلاً، سرد ما ورد في ذلك من أخبار بأسانيده الطويلة الثقيلة، ثم تحوّل إلى ذكر شيوخه وترجم لهم معه، ثم انتقل إلى إمام مذهبه أحمد بن حنبل، فأورد أخباره ومحنته كلها، ثم تطرّق للسيرة النبوية، لكون القاضي شمس الدين من أمة الرسول ﷺ، وهذا يعني: أن ثلاثة أرباع الكتاب لا تتعلّق بصاحب هذه السيرة إلا استطراداً[2].

* **ومن مصنفاتهم في تاريخ المدن وفضائلها**: كتاب «فضائل مكة»، و«فضائل الشام»، للحافظ الضياء محمد المقدسي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م).

ولهم كذلك ثلاثة كتب مختصرة في تواريخ المدن، وهي: «تاريخ سمرقند» لعمر بن محمد النسفي (ت٥٣٧هـ/ ١١٤٢م)، و«تاريخ هراة» لأبي نصر ابن عبد الجبار الفامي (ت٥٤٩هـ/ ١١٥٤م)، و«تاريخ جرجان»، لحمزة بن يوسف السهمي[3].

وللوزير أبي الفدا إسماعيل ابن التيتي الآمدي (ت٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) «تاريخ مدينة آمد»، أحسن فيه وأجاد[4].

وللمؤرخ ابن الجوزي «فضائل القدس»، و«مناقب بغداد»، فالأول توجد منه نسخة مصورة بمركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة

---

(١) الداودي: طبقات الحفاظ ١/ ٣٠٠.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٠٤، ٣٠٥، والذهبي: معجم شيوخ الذهبي ص١٣٧، والسخاوي: المصدر السابق ص٣٧٥.

(٣) السخاوي: المصدر السابق ص٢٦٥، ٢٨٠، ٢٨٤، وشاكر مصطفى: المرجع السابق ٢/ ٢٥٩.

(٤) ابن الصابوني: المصدر السابق ص٦٠، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٥٢.

الأردنية[1]، وقد حققه: الباحث جبرائيل سليمان جبور في سنة (١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، وأشار إلى أن البابين السادس والعشرين، والسابع والعشرين ساقطين من النسخة الخطية[2]. وقد التزم فيه ابن الجوزي بذكر الأسانيد في معظم الكتاب، وأرجع بعض رواياته إلى الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وأخرى أسندها إلى الصحابة ومن جاء بعدهم[3].

وأما كتابه الثاني، فقد اختلف في صحة نسبته إليه ـ أي: لابن الجوزي ـ فمحققه محمد بهجت الأثري نسبه لابن الجوزي، واكتفى بإثارة الشك حوله[4]. وأما الباحث عبد العزيز الميمني الهندي، فهو الآخر أيد نسبة الكتاب لابن الجوزي، بحجة أن الوزير لسان الدين ابن الخطيب الغرناطي (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، نقل في كتابه: «رقم الحلل»، فقرة من كتاب «مناقب بغداد»، ونسبه لابن الجوزي[5]. ولكن الباحث يوسف غنيمة يرى أن مؤلف الكتاب هو ابن الجوزي الابن: محي الدين يوسف (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، وليس ابن الجوزي الجد (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، بدليل أن في الكتاب حوادث وقعت في سنة (٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م)[6].

وخالفه الباحث يعقوب سركيس، الذي ذهب إلى القول بأن

---

(١) عبد الجليل حسن المهدي: الحركة الفكرية في المسجد الأقصى ص١٧٣.

(٢) ابن الجوزي: فضائل القدس، حققه جبرائيل جبور، بيروت، دار الآفاق الجديدة (١٩٧٢م)، ص١٤٧.

(٣) نفس المصدر ص١١.

(٤) يعقوب سركيس: «ابن الجوزي وابنه وحفيده: مؤلف مناقب بغداد»، **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق**، (١٣٤٦هـ/١٩٢٨م)، ٨/ ٦٢٩، ويعقوب سركيس: مباحث عراقية ص٩٧.

(٥) نفس المرجع ٨/ ٦٢٩.

(٦) نفسه ٨/ ٦٢٩، ومباحث عراقية ص٩٧.

الكتاب لا هو للجد، ولا للابن، وإنما هو لابن الجوزي الحفيد، الذي له نفس اسم جده وكنيته ولقبه، وهو: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن محي الدين يوسف بن أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمٰن ابن الجوزي المقتول (ت٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، بحجة أن في الكتاب خبر غرق بغداد في سنة (٦٥٤هـ/١٢٥٦م)؛ أي: بعد وفاة ابن الجوزي الجد بثمانية وخمسين عاماً، وبما أن الحفيد قد ناب عن أبيه في التدريس بالمدرسة المستنصرية، فهو إذن قادر على التأليف[١].

لكن المؤرخ محمد راغب الطباخ كتب يقول ـ عن هذا الموضوع ـ: إنه لم يطّلع على كتاب «طبقات الحنابلة» لابن رجب، ولا على «المنهج الأحمد» للعليمي، فإذا كان الاثنان أو أحدهما، قد نسب الكتاب لابن الجوزي الجد فهو له، ويكون ما ورد فيه من حوادث عن سنة (٦٥٤هـ/١٢٥٦م)، هو من زيادات الحفيد أو غيره، وهذا أمر لا يستغرب، فإن له نظائر في مصنفات أخرى[٢].

وقد أعاد الباحث محمد عزب، نشر كتاب «مناقب بغداد»، ونسبه لابن الجوزي الجد، دون التطرق لما أثير حوله من شكوك، رغم اعتماده على الطبعة القديمة التي نشرها محمد الأثري[٣].

وقد تبين لي من البحث في المصادر عن مؤلفات ابن الجوزي، أن كتاب «مناقب بغداد»، هو من مصنفاته، على ما ذكره الحافظان الذهبي، وابن رجب البغدادي[٤]؛ مما يجعل ما ذهب إليه راغب الطباخ هو الصحيح.

---

(١) يعقوب سركيس: المرجع السابق ٨/ ٦٢٩، والمرجع السابق ص٩٧.
(٢) محمد راغب الطباخ: مناقب بغداد هو لابن الجوزي المتوفى في سنة: (٥٩٧هـ)، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، (١٩٢٨م ـ ١٣٤٦هـ)، ٩/ ٥٤٠.
(٣) محمد عزب: مناقب بغداد، القاهرة، دار غريب (١٩٩٨م)، ص٦، ٧.
(٤) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٩١ ـ ٦٠٠هـ)، ص٢٩٠، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤١٨.

* **ومن مصنفات الحنابلة التي لها صلة بالتاريخ**، بعض التدوينات الشخصية، والتي منها: «مذكرات الفقيه أبي الوفاء بن عقيل» (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م)، وهي مجموعة كتابات شبيهة بيوميات ابن البناء[١]، دوّن فيها كثيراً من الحوادث اليومية التي عاشها، ونقل منها ابن الجوزي أخباراً كثيرة، وأورد بعض نصوصها في كتابه «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»[٢]. ولا يعرف متى بدأ في تدوينها، كما أنه يبدو أنه استمر في كتابتها إلى قريب من وفاته؛ لأنه ذكر فيها مبايعته للخليفة المسترشد بالله (٥١٢ ـ ٥٢٩هـ/ ١١١٨ ـ ١١٣٤م) في سنة (٥١٢هـ/ ١١١٨م)، وهو قد توفي في عام (٥١٣هـ/ ١١١٩م)[٣].

ومنها أيضاً: «تعليقات للشيخ تقي الدين ابن تيمية»، شرع في تدوينها منذ صباه. وقد رجع إليها الحافظ ابن رجب البغدادي في تأريخه لآل تيمية؛ من ذلك أنه نقل عن ابن تيمية أن والده حدّثه أن جده مجد الدين أبا البركات توفي يوم الجمعة الموافق لعيد الفطر من سنة (٦٥٣هـ[٤]/ ١٢٥٥م)، ودفن بكرة يوم السبت[٥].

* **وإنهاءً لما تقدم ذكره أشير هنا إلى أربعة أمور:**

أولها هو: إني لم أعثر لعلماء الحنابلة على تاريخ مسجوع[٦]،

---

(١) عنها انظر: المبحث الرابع من التمهيد.

(٢) انظر: ٩/ ٣، ٤، ٧، ٧٥.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ١٩٧.

(٤) لكن المشهور عند المؤرخين أنه توفي في سنة (٦٥٢هـ). ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٥٣.

(٥) نفسه ٢/ ٢٥٣.

(٦) أشهر الذين كتبوا مؤلفات تاريخية بالسجع، هو العماد الأصفهاني الكاتب (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، في كتابيه: الفتح القدسي، والبرق الشامي. العليمي: الأنس الجليل ١/ ٤٠٠. عمر باشا: المرجع السابق ص٦٨٥، ٧٤٢.

ولا على كتاب مخصص للجغرافيا صنف (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)[1].

والثاني هو: إنه كان لبعض علماء الحنابلة اهتمام بالتاريخ واشتغال به، ولم تذكر لهم فيه مصنفات، منهم: جمال الدين بن عبد الحق الدمشقي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، ورقية أخت الموفق بنت أحمد ابن قدامة المقدسية (ت٦٢١هـ/ ١٢٢٤م)[2].

والثالث: أن كثيراً من مؤرخي الحنابلة قد جمعوا بين التاريخ وعلوم الحديث؛ كابن الجوزي، وعبد الغني المقدسي، وابن نقطة، والضياء محمد المقدسي.

وآخرها: هو أنه رغم غزارة الإنتاج التاريخي الحنبلي فإن المطبوع منه قليل، وغير واسع الانتشار بين أهل العلم.

❁ ثانياً: مصنفاتهم في اللغة والنحو والأدب:

أحصيتُ لعلماء الحنابلة واحداً وستين مصنفاً، في النحو واللغة والأدب:

منها: «المقتصد في النحو» للوزير عون الدين ابن هبيرة (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م)، وعندما صنّفه، عرضه على أئمة اللغة في عصره، وطلب من الأديب ابن الخشاب (ت٥٦٧هـ/ ١١٧١م) التعليق عليه،

---

(١) كتب ابن الجوزي في جغرافية بعض المدن، كما في كتاب مناقب بغداد ص٢٣٩، واختصر الفقيه عبد المؤمن عبد الحق البغدادي الحنبلي (ت٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م) كتاب معجم البلدان لياقوت الحموي، وسماه: مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. عبد المؤمن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١/ج، ي.

(٢) الصفدي: المصدر السابق ٣/ ٢١٨، والذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٦٢١ ـ ٦٣٠هـ)، ص٥٩.

فشرحه في أربعة مجلدات، شرحاً مستوفياً[1].

ومنها: «المرتجل في شرح كتاب الجمل»، وشرح كتاب «اللمع»، وهما لأبي محمد بن الخشاب، لكنه لم يكمل شرحهما؛ لأنه كان قليل الصبر على التأليف، وكلامه في حلق العلم أجود من قلمه، لذا فإنه لم يكن يكمل مصنفاته[2]. فمن ذلك أنه عندما شرح كتاب «الجمل» ترك أبواباً في وسطه ما تكلم عليها، وقرئ عليه وكتب بخطه عليه، وهو على تلك الصورة، غير معتذر عن فعله[3]. وفي شرحه لمقدمة ابن هبيرة في النحو لم يتمها، وتوقف عند باب النونين الثقيلة والخفيفة[4].

*** ومن تراثهم الأدبي واللغوي الذي وصلتنا مخطوطاته، أذكر ثلاثة عشر كتاباً:**

أولها: «المعرّب من الكلام الأعجمي ـ على حروف المعجم ـ»، للأديب أبي منصور بن الجواليقي البغدادي (ت٥٤٠هـ/ ١١٤٥م)، نشر حديثاً أكثر من مرة، أشهرها طبعة الباحث أحمد محمد شاكر[5]. وقد أخذ على مؤلفه مبالغته في الاهتمام بالألفاظ على حساب المعاني، وإرجاع معظم الألفاظ الأعجمية إلى اللغة الفارسية، دون غيرها من اللغات[6].

---

(١) ابن خلكان: المصدر السابق ٦/ ٢٣٤، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٥٢.

(٢) جمال الدين القفطي: إنباه الرواة ٢/ ٩٩، ١٠٠، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣١٨، ٣١٩.

(٣) جمال الدين القفطي: نفسه ٢/ ١٠٠.

(٤) نفسه ٢/ ١٠٠.

(٥) أبو منصور بن الجواليقي: المعرّب من الكلام الأعجمي، حققه أحمد محمد شاكر، القاهرة دار الكتب المصرية، (١٩٤٢م)، ص٣، وبروكلمان: المرجع السابق ٥/ ١٦٣، ١٦٤.

(٦) عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٨٩م)، ٣/ ٢٨٢.

والادعاء في بعض الكلمات أنها أعجمية الأصل دون دليل بيّن؛ كقوله: إن اسم الحرباء قيل أنه معرّب عن: خرباء بالفارسية، وهي كلمة مركبة من «خور» ومعناها: الشمس، و«بان» بمعنى: الحافظ. وهذا تفسير بعيد؛ لأن الحرباء كانت معروفة عند العرب والعجم على حد سواء[١].

والثاني: كتاب «تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة»، هو الآخر لأبي منصور الجواليقي، جعله تتمة لـ«درة الغواص» لأبي محمد الحريري (ت٥١٦هـ/ ١١٢٢م)، ومما أخذه الجواليقي على العوام قولهم: «الأيام البيض»، فيجعلون البيض وصفاً للأيام، والأيام كلها بيض. وهذا غلط، صوابه: «أيام البيض»؛ أي: «أيام الليالي البيض»؛ لأن البيض وصف لها دون الأيام. والليالي البيض هي: الثالثة عشرة، والرابعة عشرة، والخامسة عشرة، وسميت بذلك لطلوع القمر ـ بدراً ـ من أولها إلى آخرها[٢].

والثالث: شرح كتاب «أدب الكاتب»[٣]، هو الآخر لأبي منصور الجواليقي، نشر حديثاً أكثر من مرة[٤].

والكتاب الرابع هو «تقويم اللسان» لابن الجوزي، توجد منه نسخ مخطوطة بخزانة كتب (لا له لي) في السليمانية بالآستانة، ونشر في سنة (١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)[٥].

وأما المؤلفات من الخامس إلى الثالث عشر، فهي للأديب

---

(١) أبو منصور الجواليقي: المصدر السابق ص٤.

(٢) أبو منصور الجواليقي: تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة، حققه عز الدين التنوخي، طهران، (د ن)، (١٩٦٦م)، ص٤، ٦، ٧.

(٣) أصل الكتاب لابن قتيبة.

(٤) أبو منصور الجواليقي: شرح أدب الكاتب، القاهرة، مكتبة القدسي، (١٣٥٠هـ).

(٥) أحمد تيمور: المرجع السابق ص٦٢.

محب الدين أبي البقاء العكبري البغدادي الضرير (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، وهي: «الموجز في إيضاح الشعر الملغّز»، و«التلقين في النحو»، و«شرح مقامات الحريري»، و«اللباب في علل البناء والإعراب»، و«شرح الإيضاح وتكملته في النحو»، و«المحصل في شرح المفصل»، و«البيان في إعراب القرآن»[1]، و«إعراب الحديث النبوي»، الذي تعرّض فيه لإعراب أربعمائة وثمانية وعشرين حديثاً[2].

كما أنه قد نسب للعكبري كتاب «البيان في شرح ديوان المتنبي»، ونشر مراراً منسوباً إليه[3]. لكن بعض القرائن بينت أن الكتاب ليس له، وإنما هو لتلميذه عفيف الدين بن عدلان الموصلي ثم المصري (ت٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م):

أولها: أن شارح ديوان المتنبي لم يكن ضريراً كأبي البقاء العكبري؛ لأن من كلامه فيه قوله: ونقلته بخطي[4].

والثانية: أن الشارح ذكر اسمه عندما قال: «قال أبو الحسن عفيف الدين بن عدلان: الرواية الصحيحة»[5].

والثالثة: أن الشارح سمع الكتاب بالموصل والقاهرة، لكن أبا البقاء من المعروف عنه أنه لم ينتقل إلى الموصل، ولا إلى القاهرة[6].

---

(١) جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، ١٤/ ٢٨٢.

(٢) أبو البقاء العكبري: إعراب الحديث النبوي، حققه حسن موسى جدة دار المنارة، (د ت)، ص٤٧، ٦٤.

(٣) الفيروزآبادي: البلغة ص١٠٨، وجورجي زيدان: المرجع السابق ١٤/ ٢٨١، ٢٨٢، وعمر فروخ: المرجع السابق ٣/ ٤٦٩، وتاريخ الفكر العربي ص٥٤٠.

(٤) أبو البقاء العكبري: المصدر السابق ص٣١ (مقدمة المحقق). وجواد مصطفى: في التراث العربي ١/ ١٩٤.

(٥) نفسه ص٣١، ونفسه ١/ ١٩٤.

(٦) نفسه ص٣١، ونفسه ١/ ١٩٤.

*** وليس لأدباء الحنابلة مؤلفات كثيرة في المقامات الأدبية،** وما يتصل بها من نقد وشروح. وقد أحصيتُ لهم منها خمسة كتب (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)، وهي: «اعتراضات ابن الخشاب على مقامات الحريري»، و«المقامات الجوزية في المعاني الوعظية» لابن الجوزي[١]، و«شرح مقامات الحريري» لأبي البقاء العكبري، و«شرح مقامات الحريري» لنجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ/ ١٣١٦م)، و«مقامة العشاق» لشهاب الدين محمود ابن فهد الحلبي (ت٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م)[٢].

ففيما يخص «مقامات ابن الجوزي»، فتوجد منها نسخة مخطوطة بمكتبة الأسكوريال بإسبانيا، كتبت في سنة (٥٧٧هـ/ ١١٨١م)، وعددها خمسون مقامة في موضوعات متنوعة[٣]. وقد استخدم فيها ابن الجوزي ضمير المتكلم ليعبر عن حوادث مقاماته؛ كقوله في المقامة الثانية والعشرين «بت الليلة أسير الغموم في البيت، وقلبي حسير الهموم كالميت»؛ وكان الذين سبقوه من المقاميين، يختارون رواة يروون على ألسنتهم حوادث مقاماتهم[٤]. كما أنه خصّ كل مقامة بشرح غريب ألفاظها، وأثبته في آخرها. ولم يطلق على مقاماته عناوين تميزها، تبعاً لموضوعاتها، وإنما عرضها دون أسماء، مكتفياً بالتعريف العددي لها[٥].

---

(١) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص١٩٩.

(٢) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٣٩، وعمر باشا: المرجع السابق ص٧٤٧.

(٣) عبد المالك مرتاض: المرجع السابق ص٢٣٥، وشوقي ضيف: المرجع السابق ص٨١.

(٤) عبد المالك مرتاض: نفس المرجع ص٢٣٧.

(٥) نفسه ص٢٣٧، ٢٣٨.

* **وأما دواوينهم الشعرية:**

فمنها: «ديوان الأديب نصر بن منصور النميري البغدادي الضرير» (ت٥٨٨هـ/ ١١٩٢م)، حدّث به وكان فصيح اللسان[١].

والثاني: «ديوان الفقيه عبد الرحمٰن بن الجوزي»، قيل: إنه عشرة مجلدات[٢].

والثالث: «ديوان الأديب يحيى بن يوسف الصرصري البغدادي الضرير» (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، في ثمانية مجلدات، وقيل: إنه في عشرين مجلداً. وشعره كله جيد من طبقة عالية، وقد تخصص في المدائح النبوية حتى سمي حسّان السُّنَّة[٣]. وكان فصيحاً بليغاً مطيقاً، وله اطلاع واسع وتضلع في اللغة، فمن ذلك أن له قصيدتين كل كلمة منها فيها حرف صاد، وأخرى في كل كلمة حرف زاي، وأخرى في كل بيت حروف المعجم كلها[٤]. وتوجد من ديوانه نسخ مخطوطة بآيا صوفيا، ونور عثمانية بتركيا، والمتحف العراقي[٥]. وله قصيدة محفوظة ببرلين عنوانها: «الدرة اليتيمية» في الفقه الحنبلي[٦]، وأخرى في مدح الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وصحابته والتابعين، وأحمد بن حنبل وأصحابه، وهي

---

(١) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٢٩٦.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٢٣، ٤٢٧.

(٣) اليونيني: المصدر السابق ١/ ٢٥٧، وابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ٤/ ٢٩٩، والصفدي: نكت الهميان ص٣٠٨، وابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٥٢.

(٤) الصفدي: نفس المصدر ص٣٠٨، وابن شاكر الكتبي: نفس المصدر ٤/ ٢٩٩.

(٥) بروكلمان: المرجع السابق ٥/ ١٨، ١٩، وابن شاكر الكتبي: عيون التواريخ ج٢٠ هامش ص١٤٣.

(٦) بروكلمان: المرجع السابق ٥/ ١٩.

في خمسمائة واثنين وستين بيتاً[1].

ومن قصائد الحنابلة المشهورة بينهم:

ـ **الأولى**: دالية أبي الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ/ ١١١٦م)، في اثنين وخمسين بيتاً، منها قوله:

اسمع مقالي إن أردت تخلصاً   يوم الحساب وخذ بهدي تهتدي
قالوا هل اللّه عندك مشبّه؟   قلت المشبه في الجحيم الموصد
قالوا هل هو في الأماكن كلها؟   فأجبت في العلو مذهب أحمد[2]

ـ **والقصيدة الثانية**: البديعية الجامعة لشتات الفضائل والرموز العلمية، لأبي محمد ابن الخشاب البغدادي (ت٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، توجد منها نسخة مخطوطة بالقاهرة، ومن موضوعاتها: الغزل، ورسم الكتابة، والبلاغة وغريب اللغة وقواعدها، والعروض والقوافي، والهجاء والمدح، ومسائل في الفقه والنبوات، والسِّير والأخبار[3].

ـ **والثالثة**: قصيدة في الزهد للأديب يوسف بن فضل الله السكاكيني الحراني (ت بعد ٦٢١هـ/ ١٢٢٤م) في أكثر من أربعين بيتاً، منها قوله:

أفق يا ذا النهى وابغ الوفاقا   فقد واللّه أفلح من أفاقا
ونفسك أيها المغرور صنها   عن الدنيا وبتّ لها طلاقا
ولا تركن إليها فهي سجن   سفيهٌ من رجا منها إباقا

ـ **والرابعة**: قصيدة دالية في الفقه، يقال: إنها في ثمانية عشر ألف بيت للأديب محمد بن عبد القوي الدمشقي (ت٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م) فيها علم غزير على مذهب الإمام أحمد بن حنبل[4].

---

(١) بروكلمان: المرجع نفسه ٥/ ١٩.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم ٩/ ١٩١، ١٩٣.

(٣) بروكلمان: المرجع السابق ٥/ ١٦٩.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء، الجزء المفقود ص١٤٧، وابن العماد الحنبلي: =

* **ومن كبار أدباء الحنابلة الناظمين للمصنفات:**

- أبو جعفر مكي بن هبيرة البغدادي (ت٥٦٧هـ/ ١١٧١م) «نظم مختصر الخرقي في الفقه»، وقرئ عليه مراراً بمدينة الموصل[١].

- والمقرئ محمد بن أحمد الموصلي المعروف بشعلة (ت٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م) نظم عدة مؤلفات، منها: «الشمعة في القراءات السبعة»، و«اختلاف عدد الآي برموز الجمل»، و«الناسخ والمنسوخ في القرآن»، و«فضائل الأئمة الأربعة»[٢].

- ومنهم: الشاعر يحيى بن يوسف الصرصري الضرير، الذي كان ينظم على البديهة أشياء حسنة فصيحة. ومن المؤلفات التي نظمها: كتاب «الكافي في الفقه» للموفق ابن قدامة، و«مختصر الخرقي في الفقه»[٣].

- وآخرهم: شمس الدين محمد بن عبد القوي الدمشقي، صنّف معظم كتبه نظماً، منها: «منظومة الآداب»، و«مجمع البحرين»، و«المفردات» في الفقه و«الفرائد» في الفقه على حرف الدال في آلاف من الأبيات[٤].

وكانت غاية هؤلاء - وغيرهم من الناظمين - من التوسع في نظم الكتب، تسهيل حفظ المتون في القراءات والنحو، والتاريخ وسائر

= المصدر السابق ٥/ ٤٥٣.

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٢٣، وابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/ ٤١٦.

(٢) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٢٥٦، ٢٥٨، والذهبي: معرفة القراء الكبار ٢/ ٥٣٦، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢٨١.

(٣) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٢١١.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء، الجزء المفقود ص١٤٧، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٤٥٢، ٤٥٣، وابن بدران الدمشقي: منادمة الأطلال ص٢٣٨، ٢٣٩.

المعارف. غير أن هذه الظاهرة بولغ فيها حتى وصلت إلى حد الإشباع، وأصبحت منفرة لا تطاق لا سيما إذا كان الشعر ركيكاً[1].

*** وأشير - في ختام هذا المبحث - إلى أمرين:**

أولهما: هو أن أربعة من كبار أدباء الحنابلة وشعرائهم هم أضرّاء - منذ الصبى - ولهم مؤلفات وأشعار رائقة فصيحة بليغة، هم نصر بن منصور النميري، وأبو البقاء العكبري، وأبو العز بن إبراهيم المصري (ت٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م)[2]، ويحيى بن يوسف الصرصري (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م).

والثاني: هو أن مجموع مصنفاتهم بلغت مائتين وثلاثة وعشرين كتاباً، منها: مائة واثنان وستون مصنفاً في التاريخ والتراجم، والأنساب والمناقب. والباقي: واحد وستون كتاباً في اللغة والنحو والأدب، وهو عدد قليل بالمقارنة إلى إنتاجهم في التاريخ وما يتصل به، لكنه يفوق مجموع مؤلفاتهم في علوم الأوائل.



---

(١) عباس العزاوي: تاريخ الأدب العربي في العراق ١/ ٣٣٩.

(٢) ابن خلكان: المصدر السابق ٤/ ٣٠١.



المبحث السادس

تراث الحنابلة في علوم الأوائل وموضوعات أخرى

كانت لبعض علماء الحنابلة (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) كتابات متنوعة في العلوم القديمة ـ المعروفة بعلوم الأوائل ـ، وفي موضوعات ومجالات أخرى متفرقة لم يسبق ذكرها. وقد أحصيتُ لهم فيها ما مجموعها: ثلاثة وأربعين كتاباً، معظمها في علوم الأوائل.

أولاً: مصنفاتهم في علوم الأوائل:

تشمل علوم الأوائل ستة علوم رئيسية، هي: الفلسفة، والفلك، والموسيقى، والطب، والحساب، والكيمياء؛ ليس للحنابلة فيها من المؤلفات إلا القليل، أحصيتُ منها ثلاثين كتاباً فقط، خلال قرنين من الزمن.

*** ففيما يخص الفلسفة:**

فقد عثرت لهم فيها على تسعة مصنفات، أولها: كتاب «نواميس الأنبياء» للمتفلسف الفخر إسماعيل غلام ابن المني البغدادي (ت٦١٠هـ/ ١٢١٣م)، ذكر فيه أن الأنبياء حكماء؛ كهرمس[1]، وأرسطو،

---

(١) هو فيلسوف روحاني من أوائل الفلاسفة، ويقال: أنه هو مؤسس مذهب الروحانيات. وذكر الشهرستاني أنه يقال: إن هرمس هذا هو النبي إدريس عليه السلام. الشهرستاني: المصدر السابق ص٣٠٨، ٣٥٣.

وأمثالهما[1]. والثمانية كتب المتبقية هي لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية[2]، في الرد على الفلسفة وأهلها[3]، منها: «الرد على المنطقيين»، و«إبطال أقوال الفلاسفة في إثبات الجواهر العقلية»، و«الرد على ابن سينا»، و«الصفدية في الرد على الفلاسفة في قولهم إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية»[4].

وقد دَرستْ طائفة من علماء الحنابلة، الفلسفة وتأثرت بها تأثراً واضحاً؛ كصدقة بن الحسين الحداد البغدادي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، وأبي بكر ابن المارستانية البغدادي (ت٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م)[5]، وعبد الرزاق ابن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م)، الذي وصف بالحكيم والفيلسوف[6]، لكنني لم أعثر له ـ ولا لهؤلاء ـ على أي أثر فلسفي. كما أن قلة تراث الحنابلة في الفلسفة يدل على أن الغالبية العظمى من علمائهم قد اتخذت منها موقف الرفض؛ وحتى الذين تعاطوها وتأثروا بها، لم يكن لهم فيها دور بارز في خدمتها وانتقادها، غير أنه يستثنى منهم الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فهو أكبر عالم حنبلي ألف في الفلسفة[7]، ونقدها نقداً شاملاً هدماً وبناء، في إلٰهياتها، ومنطقها الصوري.

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٦٧، والصفدي: ٩/ ١٥٨.

(٢) له كتابات أخرى كثيرة عن الفلسفة مبعثرة في مصنفاته، كما في درء تعارض العقل والنقل، ومجموع الفتاوى.

(٣) انظر: محمد بن عبد الهادي: العقود الدرية ص٣٦، ٣٧، ٥٣.

(٤) نفسه ص٣٦، ٣٧، و٥٣.

(٥) عن هؤلاء وغيرهم انظر: المبحث الثالث من الفصل الأول، والمبحث الثاني من الفصل السادس.

(٦) ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ٢٢، ٤٣، ٤٨، ٥٣، ٥٤.

(٧) من حيث غزارة الإنتاج وأهميته.

* **وأما مؤلفاتهم في علم الفلك:**

فقد عثرت لهم فيه على كتابين فقط:

أولهما: «المرشد في علم النجوم» للفلكي أبي الحسن علي بن الحسن الدولعي البغدادي (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م)، وكان الدولعي قد رصد النجوم وعرف مطالعها ومغاربها. وعندما صنّف كتابه «المرشد» حدّث به، وكتب له عليه ابن الخشاب قوله: «هذا أبو الحسن الدولعي صديقنا، وقد أوقفته على أشياء وافق عليها»(١).

والكتاب الثاني هو: «تحفة الأحباب في بيان حكم الأذناب ـ التي تظهر في السماء ـ» للفقيه الموفق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، عالج فيه موضوعات الأحكام النجومية. وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب الظاهرية(٢) بدمشق، أولها ـ بعد الديباجة ـ: «وعلم النجوم مندوب إليه، ومحثوث عليه»، وآخرها: «وفي المتوسط من الكواكب، وقت طلوع الفجر»(٣).

ولعل سبب قلة مؤلفات الحنابلة في علم الفلك ـ رغم أهميته ـ هو نفورهم منه، لارتباطه بالتنجيم والكهانة والسحر في ذلك الزمان(٤).

* **وفي علم الموسيقى:** لم أعثر للحنابلة فيه على أي كتاب (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) إلّا على كتاب واحد فقط، عاش مؤلفه معظم حياته (في القرن السابع الهجري/١٣م)، عنوانه: «غاية المطلوب في علم الأنغام والطروب»، للصوفي شمس الدين بن بكر البغدادي ثم

---

(١) ابن النجار: ذيل تاريخ بغداد ١٨/١٩٧.

(٢) كان ذلك قبل نقل مخطوطاتها إلى مكتبة الأسد.

(٣) شامي يحيى: تاريخ التنجيم عند العرب وأثره في المجتمعات العربية والإسلامية، ط١، بيروت، مؤسسة عز الدين (١٩٩٤م)، ص٢٤١.

(٤) انظر: نفس المرجع.

المصري (٦٨١ ـ ٧٦٣هـ/ ١٢٨٢ ـ ١٣٦١م)، وكان قد قرأ فن الموسيقى على القاضي علاء الدين ابن التراكشي الحنبلي[١]. ويرجع سبب قلة مؤلفات الحنابلة في الموسيقى إلى تحريم المذهب الحنبلي للغناء بالآلات الموسيقية[٢]؛ الأمر الذي جعل معظم علماء الحنابلة ينفرون من الموسيقى. وأما عن إقبال ابن بكر على الغناء وإتقانه للموسيقى، فمرده إلى تأثره بالتصوف، إذ كانت له زاوية فيها مجالس غناء على طريقة الصوفية[٣].

*** وفي علم الطب[٤]:**

فقد أحصيتُ للحنابلة فيه أحد عشر كتاباً، منها: عشرة لابن الجوزي[٥]؛ كـ«الطب الروحاني»[٦]، و«المنافع في الطب»[٧]. والكتاب الحادي عشر هو بحث في الحشيش المخدر لتقي الدين ابن تيمية، بيّن فيه محاذير استعماله، وضرره على الجسم والعقل[٨]. وأشير هنا إلى أنني لم أعثر لأطباء الحنابلة (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) على أية مؤلفات في الطب، وقد زاد عددهم عن سبعة

---

(١) الصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٦٠٣، ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ٤/ ١٢٨، وابن تغري بلدي: الدليل الصافي ٢/ ٦٧٢.

(٢) انظر: المبحث الثالث من الفصل الثالث.

(٣) ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ٤/ ١٢٨.

(٤) أشار أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) إلى أن كثيراً من أهل العلم في زمانه أهملوا الطب، وأقبلوا على الفقه والخلافيات، طلاب للدنيا، وتركوا علم الطب بيد أهل الذمة. الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٣٦.

(٥) العلوجي: المرجع السابق ص٢٣٣، ٢٣٤.

(٦) حققه الباحث عبد القادر أحمد عطا، القاهرة مكتبة القاهرة، (١٩٩٥م).

(٧) شوكت الشطي: تاريخ الطب وآدابه وأعلامه، (د م ن)، مطبعة طربين (١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م)، ص٦٧٠.

(٨) نفس المرجع ص٦٢٨.

أطباء[1]؛ كأبي بكر ابن المارستانية، وأبي الصفا خليل بن أبي بكر المراغي ثم المصري (ت٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، وتقي الدين شبيب بن حمدان الحراني ثم المصري (ت٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م)[2]. وقد كان الأول يطبب الناس ويدور عليهم في بيوتهم[3]؛ وهو الطبيب الحنبلي الوحيد الذي ذكره المؤرخ ابن أبي أصيبعة في كتابه: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»[4]. كما أن الباحث شوكت الشطي قد عدّ الفقيه الموفق ابن قدامة من بين الأطباء، وترجم له في معجمه عن الأطباء المسلمين، وأورد له كتاب: «ذم الموسوسين والتحذير من الوسوسة»[5]. وهو كتاب في طب النفوس لا في طب الأبدان.

*** وأما مؤلفاتهم في علم الحساب:**

فقد أحصيتُ منها: خمسة كتب، واحد: للوزير المتكلم عبد الله بن يونس البغدادي (ت٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)[6]، وثلاثة: للأديب الفرضي أبي البقاء العكبري (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩)[7]، والخامس: للفقيه فخر الدين

---

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٩٨، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٣٢، ٣٤٩، ٣٥٠، واليونيني: المصدر السابق ١/ ٥، والصفدي: المصدر السابق ٢/ ٣١٠، والمقريزي: المقفى الكبير ٣/ ٧٧٠، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٧٤، و٦/ ١٣٠.

(٢) المقريزي: المصدر السابق ٣/ ٧٧٠، والذهبي: معرفة القراء الكبار ٢/ ٥٤٦، وابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات ١/ ٢٣٨، وأبو المحاسن الحسيني، وابن فهد: ذيل تذكرة الحفاظ، الرسالة الثالثة ص٩١.

(٣) ابن النجار: المصدر السابق ١٧/ ٦٧، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٩٨، والمختصر المحتاج إليه ص٢٣٠، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٤٣.

(٤) انظر: ٢/ ٣٣٣.

(٥) شوكت الشطي: المرجع السابق ص٦٨٧.

(٦) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٥٣.

(٧) نفس المصدر ٢/ ١١٢.

ابن تيمية الحراني (ت٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، عنوانه: «المسعد لذوي الألباب في علم الحساب»، توجد منه نسخة مخطوطة بخزانة كتب غوتا بألمانيا[(١)].

* **وفي علم الكيمياء**: لم أعثر للحنابلة فيه على أي أثر علمي[(٢)]، إلا على كتابين في ذم صناعة الكيمياء وإبطالها، وتحريم الاشتغال بها، هما: «إبطال الكيمياء» لتقي الدين ابن تيمية، و«بطلان الكيمياء من أربعين وجهاً» لابن القيم الجوزية[(٣)].

ويرى ابن تيمية أن الكيمياء غش وهي من السحر، وأنه لم يكن من الأنبياء والصالحين والعلماء من اشتغل بها، وأن ما يروى عن اشتغال جعفر الصادق (ت١٤٨هـ/ ٧٦٥م) بالكيمياء، فهو خبر مشكوك فيه[(٤)]، وإن صح فقد دلس عليه[(٥)]. وحقيقة الكيمياء عند ابن تيمية، هي تشبيه المصنوع بالمخلوق؛ أي: تشبيه ما يصنعه الإنسان بما خلقه الله تعالى، وهذا باطل بالعقل، ولأن الله ليس كمثله شيء في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وأما ما يصنعه من المواد الأولية؛ كاللؤلؤ

---

(١) ابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ج٤ هامش ص٣٢٩ (تعليق المحقق).

(٢) يروى أن الفقيه أسعد بن المنجّا الدمشقي الحنبلي (ت٦٥٧هـ/ ١٢٥٨م)، اشتغل بعلم الكيمياء، لكن المؤرخ ابن كثير نفى ذلك. ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٢١.

(٣) محمد بن عبد الهادي: المصدر السابق ص٦١، وابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ١/ ٨٢، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٤٥٠، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ١٦٩، ١٧٠.

(٤) أنكر المؤرخ الصفدي اشتغال جعفر الصادق بالكيمياء، وقال: إن جابر بن حيان (ت٢٠٠هـ) هو الذي نسب رسائل الكيمياء لجعفر الصادق لإغواء الناس، فيتقبلونها؛ لأن جعفر قد مارسها. الصفدي: المصدر السابق ١١/ ٣٤.

(٥) بدر الدين الحنبلي: مختصر فتاوى ابن تيمية ص٣٢٨، ٣٢٩.

والياقوت، والمسك والعنبر، وماء الورد، فهو لا يماثل ما يخلقه الله بل مشابه له في بعض الوجوه، وليس مساوياً له في الحد ولا في الحقيقة[1].

ويعتقد ابن خلدون أن الكيمياء ليست من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي، ومن طلبها صناعياً ضيع ماله وعمله، وهي من الأمور السحرية، لذا لغّزها أصحابها، ولا يظفر بها إلا من خاض لجة من علم السحر[2].

وهذه الكيمياء التي ذمها ابن تيمية، وابن القيم، وابن خلدون، والتي لم يصنف علماء الحنابلة في صناعتها[3]؛ هي كيمياء زمانهم التي كان يشتغل بها السحرة والدجالون. وهي محاولات أولية تمهيدية لعلم الكيمياء الحديث، الذي يقوم ـ حالياً ـ على أسس علمية صحيحة، لا مجال فيها للأوهام والخرافات والشعوذة؛ وهو قد قدّم للبشرية خدمات عظيمة في كل مجالات الحياة، فلو رآه هؤلاء لكان لهم منه موقف آخر.

* **ويتبين مما ذكرناه عن مصنفات الحنابلة في علوم الأوائل**، أنها قليلة جداً أحصيتُ منها: ثلاثين كتاباً فقط، في حين أحصيتُ لهم مائة واثنين وستين مصنفاً في التاريخ، وواحد وستين في الأدب، وهما ليسا من العلوم الشرعية.

فما هي أسباب إهمالهم لعلوم الأوائل؟

هي ـ في نظري ـ ثلاثة أسباب رئيسية:

---

(١) بدر الدين الحنبلي: نفس المصدر ص٣٢٧.

(٢) ابن خلدون: المصدر السابق ص٣٢٧.

(٣) بناء على المصادر التي اطلعت عليها.

أولها: انشغالهم بالعلوم الشرعية التي تقوم عليها حياتهم كلها، علماً، وسلوكاً، ونظاماً. في حين كانت علوم الأوائل، وبالأخص العلوم الطبيعية، ليست ذات تأثير كبير في الحياة العملية، مما صرف عنها أكثر المشتغلين بالعلم.

والسبب الثاني: هو اختلاط العلوم الطبيعية والرياضية، بالفلسفة والوثنية والسحر، كان سبباً في نفور علماء الحنابلة ـ وغيرهم من أهل السُّنَّة ـ منها، لما فيها من مخاطر ومخالفات شرعية؛ كالسحر، وعبادة النجوم، والقول بأزلية الكون[1].

والسبب الثالث: هو المبالغة المفرطة[2] في الاشتغال بالخلافيات والجدل، وعلم الكلام، ورواية الحديث[3]، التي أخذت منهم وقتاً طويلاً، واستنزفت قدراتهم، وجرتهم إلى التعصب والنزاعات الطائفية الدامية، وكان من الأجدر بهم أن يصرفوا تلك الطاقات في دراسة مظاهر الكون، لاكتشاف سننه، وتفجير مكنوناته، على منهاج من الشرع الحكيم، القائل: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقال: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

❁ ثانياً: مصنفاتهم في موضوعات أخرى:

لعلماء الحنابلة مؤلفات أخرى في موضوعات شتى:

*** منها كتابان في تعبير الرؤيا:**

أولهما: «**البدر المنير في التعبير**» للفقيه شهاب الدين أحمد بن عبد الرحمٰن المقدسي (ت٦٩٧هـ/ ١٢٩٧م)، الذي برع في تفسير الأحلام

---

(١) عن ذلك انظر: الشهرستاني: المصدر السابق ٢/ ٣٠٥ وما بعدها.

(٢) يصدق ذلك على كل الطوائف الإسلامية.

(٣) عن ذلك انظر ـ مثلاً ـ: مجالس العلم في المبحث السادس من الفصل الأول.

وانفرد به، وليس في كتابه هذا ما يؤثر عنه من الغرائب في تفسير الرؤيا[1].

والثاني هو: «جواهر التفسير في علم التعبير»، لزين الدين أحمد الآمدي ثم البغدادي الضرير (ت بعد٧١٠هـ/ ١٣١٠م)[2].

* ومنها: ثمانية كتب في فنون متنوعة:

منها: ستة هي ردود ومسائل، وجوابات في أغراض شتى[3].

والكتاب السابع في تعلّم اللغة التركية، عنوانه: «العدة القوية في اللغة التركية»، للمقرئ أمين الدين ابن عبد الولي البعلي (ت٧٠١هـ/ ١٣٠١م)[4].

والثامن هو: كتاب «وقف القاضي عثمان بن المنجّا الدمشقي» (ت٦٤١هـ/ ١٢٤٣م). وهو وثيقة وقف لها أهمية تاريخية واجتماعية وجغرافية كبيرة، كتبها صاحبها في عام (٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م). وحققها الباحث صلاح الدين المنجد ونشرها سنة (١٣٣٨هـ/ ١٩٤٩م).

* **ولهم مصنفات ذات طابع موسوعي**، هي على نوعين: متخصصة في فن واحد، ومتعدد الفنون.

---

(١) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٣٥٣، والصفدي: المصدر السابق ٧/ ٤٩، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٣٦، وابن القاضي المكناسي: ذيل وفيات الأعيان ٢/ ٣٢.

(٢) الصفدي: نكت الهميان ص٢٠٧، وابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ٣/ ٢٢.

(٣) انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء ٥/ ٢٠٩٢، وأبو شامة: ذيل الروضتين ص٥٩٩، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٧٧ و٢/ ٢٣٣، ٢٤١، ٢٧٣، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢١٩.

(٤) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٤٧، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٧٤.

ففيما يخص النوع الأول، فتندرج فيه عدة مصنفات؛ كـ«جامع المسانيد بألخص الأسانيد»، للفقيه ابن الجوزي، و«الكمال في معرفة الرجال» للحافظ عبد الغني المقدسي[١].

وأما النوع الثاني فمنها كتابان، هما: «الفنون» لأبي الوفاء بن عقيل، و«مجموع الفتاوى» لتقي الدين ابن تيمية[٢].

ففيما يخص كتاب «الفنون»، فهو حافل بالمناظرات والحكايات، والأشعار والوعظ، والفقه والتفسير، والخواطر والفوائد، وفيه مادة تاريخية غزيرة[٣]، لذا فهو مصدر هام لتاريخ بغداد الثقافي والاجتماعي في عصر أبي الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م). وأما مجلداته[٤] فقد اختلفت الروايات في تقديرها، فقيل: أنها بلغت مائتي مجلد[٥]، وقيل: أربعمائة، وأوصلها بعض المؤرخين إلى ثمانمائة مجلد[٦]. والسبب في ذلك هو أن ابن عقيل لم يكتبه دفعة واحدة، بل كتبه على امتداد عقود من الزمن، واستمر في تدوينه إلى قريب من وفاته[٧].

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٤١٧، ٤١٦ و٢/ ١٩.

(٢) سبق الكلام عن فتاوى ابن تيمية في مبحث مصنفات الحنابلة الفقهية.

(٣) انظر: الفنون ١/ ٤، ٨، ٨٩، ٥٢١، ٦٣٩، و٢/ ٥٤٨، وما بعدها.

(٤) اختصره ابن الجوزي في بضعة عشر مجلداً، وسماه: منتخب الفنون. ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ٤/ ٤٣، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٥) أي: المجلد في عرف القدماء، وليس المقصود منه حجم المجلد كما نعرفه في وقتنا الحاضر.

(٦) انظر: ابن رجب: ١/ ١٨٨، وابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد ص٥٢٧، والذهبي: معرفة القراء الكبار ١/ ٣٨٠، وميزان الاعتدال ٣/ ١٤٦، والعبر: ٤/ ٢٩. تاريخ الإسلام ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص٣٥١، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٢٤.

(٧) ابن عقيل: الفنون ١/ ٤٤.

* **وكانت لعلماء الحنابلة مصنفات في شرح الكتب واختصارها،** وهما ظاهرتان انتشرتا بكثرة بين أهل العلم (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، كان للحنابلة فيهما نصيب ليس بالقليل.

أحصيتُ لهم منه ثلاثين كتاباً مشروحاً[١]، منها: «المرتجل في شرح الجمل»، و«شرح اللمع» وهما لأبي محمد بن الخشاب، و«شرح المقامات الحريرية»، و«شرح الحماسة»، و«الفصيح» لأبي البقاء العكبري الضرير[٢]، و«شرح الشاطبية في القراءات»، و«شرح الرائية في الرسم» وهما للمقرئ حمد ابن جبارة المقدسي (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)، وشرح كتاب «الأربعين»، و«شرح العمدة في الفقه» لتقي الدين ابن تيمية[٣].

* **وأما مختصراتهم فأحصيتُ منها تسعة عشر كتاباً**[٤]، في مختلف فنون العلم، منها: «مختصر النواظر في الوجوه والنظائر»، و«مختصر المختصر في مسائل النظر» لابن الجوزي، وكتاب «تخليص المطلب في تلخيص المذهب» للفقيه الفخر بن أبي القاسم الحراني (ت٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، ثم لخّصه وسماه: «ترغيب القاصد في تقريب المقاصد»، ثم

---

(١) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١١١، ١٢١، ٤٠٣، ٤٠٤، والعليمي: الأنس الجليل ٢/ ٢٥٧، ٢٥٨، وابن ناصر الدين: الرد الوافر ص١٠٩، والداودي: طبقات المفسرين، بيروت، دار الكتب العلمية (د، ت)، ١/ ٨٢، و٢/ ١٤٥، والسيوطي: بغية الوعاة ١/ ٢٠٨، و٢/ ٣٩، والصفدي: نكت الهميان ص١١٩، ١٨٠، وابن خلكان: ٢/ ٢٨٨.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣١٨، ٣١٩، الفيروزآبادي: البلغة ص١٠٨، وابن الدمياطي: المصدر السابق ص١٠٤، والصفدي: المصدر السابق ص١٧٩، ١٨٠.

(٣) الداودي: المصدر السابق ١/ ٨٢، وابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٤٠٣، ٤٠٤.

(٤) انظر: ابن رجب: نفس المصدر ١/ ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٩، والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٥٧، ٢٥٨، وابن ناصر الدين: المصدر السابق ص١٠٩، والفيروزآبادي: المصدر السابق ص١٠٨، والسيوطي: المصدر السابق ٢/ ٣٩.

اختصره ثانية بعنوان: «بلغة الساغب وبغية الراغب»[1]. وكتاب «مختصر الروضة» في أصول الفقه، و«مختصر المحصول» للفقيه نجم الدين الطوفي الصرصري (ت٧١٦هـ/ ١٣١٦م)[2].

* وقد تباينت المواقف من ظاهرة إكثار العلماء (في القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) من المختصرات والشروح؛ فيرى الباحث عمر باشا: أن الظروف الطارئة هي التي اضطرت العلماء إلى التوسع في شرح المتون والتذييل عليها[3]. كما أن التطورات العلمية اقتضت التركيز على التلخيص والإعادة، فكان البحث العلمي على ثلاث درجات: مبسوط، ومتوسط، وموجز، وليس ذلك من قبيل الجمود الفكري والتكرار، على ما ذهب إليه نقاد معاصرون، بل هو أسلوب من أساليب البحث العلمي[4]. لكن الباحث عمر سليمان الأشقر يرى: أن إكثار الفقهاء ـ في عصر التقليد ـ من اختصار مصنفات السابقين، حوّل بعضها إلى ألغاز، يحتاج الطالب لفكها وفهمها إلى جهد كبير ووقت طويل، ثم لا يخرج بعد ذلك إلا بالقشور[5]. وأما المؤرخ عبد الرحمٰن ابن خلدون فيعتقد أن عيب المختصرات، هو أنها تقدم للمبتدئين غايات العلم قبل بداياته، وتدخل الطالب والأستاذ في متاهات لحل عباراتها الملغّزة، وتقطع عنهما تحصيل الملكات وتمكّنها، وكان القصد منها في الأصل تسهيل الحفظ[6].

وأقول ـ تعقيباً على هؤلاء ـ: إن للشروح والمختصرات فوائد، فإذا

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤١٧، ٤١٨، والداودي: المصدر السابق ٢/ ١٤٥.

(٢) العليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٥٧، ٢٥٨.

(٣) عمر باشا: الأدب في بلاد الشام ص١٢٠.

(٤) نفس المرجع ص١٣٠، ١٣١.

(٥) عمر سليمان الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي ص١١٣.

(٦) ابن خلدون: المقدمة ص٤٥٧، ٤٥٨.

كان الكتاب موجزاً معقداً، فمن الفائدة شرحه وتبسيطه وإثرائه، ليسهل الانتفاع به. وهذه العملية ليست سهلة، فهي أصعب بكثير من التلخيص؛ لأن الشارح يحتاج إلى علم غزير وفهم صحيح. وإذا كان الكتاب مبسوطاً فمن الفائدة اختصاره بطريقة غير مخلّة بالمعنى[1]، لتقريبه للمبتدئين وغير المتخصصين، وإلا سيصبح الكتاب ملغزاً، ويحدث ما حذّر منه ابن خلدون.

وأما القول بأن التطورات العلمية اقتضت التركيز على المختصرات والشروح، وأن ذلك ليس من قبيل الجمود الفكري، فهو إغفال لطبيعة العصر، وآثاره السلبية على الحياة العلمية، حيث غلب التقليد والتعصب المذهبيين على معظم علماء (القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، وأثر سلباً على نشاطهم العلمي، فمالوا إلى تقليد المتقدمين، والمبالغة في تمجيدهم والعكوف علي مصنّفاتهم حفظاً وشرحاً وتلخيصاً، دون تحقيق ولا إبداع في غالب الأحيان[2].

كما أنه يبدو أن من الأسباب التي دفعت بعض المشتغلين بالعلم إلى شرح الكتب واختصارها: قلة زادهم العلمي، ورغبتهم في المشاركة في العلم، فاتجهوا إلى الشرح والاختصار دون نقد وابتكار.

وربما كانت لبعضهم قدرات علمية إلّا أن طلبهم للأسهل ورغبتهم في الإكثار من المؤلفات دفعهم إلى اختصار مصنفات وشرحها بعناوين جديدة.

وإنهاءً لما ذكرناه عن تراث الحنابلة العلمي بالمشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) **أشير هنا إلى ثماني نتائج هامة:**

أولها: أن مجموع مصنفات الحنابلة ـ التي سبق ذكرها ـ بلغ ألفين

---

(١) قد تؤدي الاختصارات إلى إفساد الكتب والتلاعب بها، لذا شبّه الكتاب المختصر بالإنسان الذي قطعت أطرافه.

(٢) انظر: مبحث التقليد والاجتهاد من الفصل الرابع.

ومائة وستة وخمسين كتاباً موزعة على مختلف أنواع العلوم، كما هو مبين في الجدول رقم (٢٢)، والرسم البياني رقم (١٨)، ومنهما يتّضح أن مؤلفاتهم في الفقه ـ وما يتصل به من أصول وخلاف وجدل ـ تأتي في المقدّمة بثلاث مائة وأربعة وستين كتاباً، بنسبة ٣١,٥٦٩٪ بفارق كبير بالنسبة لمصنفات العلوم الأخرى. مما يدل على الاهتمام الكبير الذي أولاه علماء الحنابلة للفقه وما يتصل به. في حين قدّر مجموع مؤلفاتهم في علوم الأوائل بثلاثين كتاباً بنسبة قدرها ٢,٦٠١٪ وهو عدد ضئيل جداً بالمقارنة إلى تراثهم في الفقه والتصوف، وعلوم القرآن، والحديث والتاريخ، واللغة والأدب، مما يدل على إهمالهم لعلوم الأوائل.

والثانية هي: أن طائفة من مؤلفاتهم ـ التي سبق ذكرها ـ واسعة الانتشار بين المشتغلين بالعلم، وليست مقتصرة على الحنابلة لجودتها وأهميتها، وخلوّها من الطابع المذهبي الضيق، لذا تعدى نفعها إلى عامة المسلمين؛ ككتاب «تلبيس إبليس»، و«صيد الخاطر» لابن الجوزي، وكتاب «المغني في شرح مختصر الخرقي» للموفق ابن قدامة، وكتاب «منهاج السُّنَّة النبوية»، و«درء تعارض العقل والنقل» لتقي الدين ابن تيمية.

والنتيجة الثالثة هي: أنني وجدت عالمات حنبليات كثيرات، ساهمن في الحياة العلمية الحنبلية (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) لكنني لم أعثر لهن على كتب، إلّا على اثنتين منهن فقط، كان لهما إنتاج علمي:

الأولى: المحدّثة عجيبة بنت الحافظ محمد بن أبي غالب البقداري البغدادية (ت٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م)، كانت لها «مشيخة» في عشرة أجزاء[١].

والثانية: هي العالمة أمة اللطيف بنت ناصح الدين ابن الحنبلي الدمشقية (ت٦٥٣هـ/ ١٢٥٥م)، رُوي أنّ لها مصنفات دون تحديد

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٦٤٣/١، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ١٣٨/٥، والذهبي: العبر ١٣٠/٣، ٣٨٩.

لعناوينها وموضوعاتها وعددها[1].

فيكون مجموع ما صنّفته هاتان العالمتان أربعة كتب على أقل تقدير.

وأما الرابعة فهي: أن بعض التراث العلمي الحنبلي قد ترجم إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية، فمن ذلك أن الباحث هنري لاوست ترجم إلى اللغة الفرنسية كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية. وكتاب «العمدة في الفقه» للموفق ابن قدامة المقدسي[2]. كما ترجم الباحث جورج مقدسي إلى اللغة الإنجليزية كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام» للموفق ابن قدامة المقدسي. ونقل الباحث جبرائيل جبور كتاب «فضائل القدس» لابن الجوزي إلى اللغة الإنجليزية في سنة (١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)[3].

والنتيجة الخامسة هي: أن علماء الحنابلة اتبعوا ـ كغيرهم من العلماء ـ في تصنيف كتبهم طرقاً عديدة؛ كالشروح والمختصرات، والذيول والاستدراكات. وبعضهم التزم بالأسانيد، وآخرون أهملوها، والمحدثون منهم، فيهم من جمع أحاديث باب من أبواب الكتب الجامعة للأحكام، وأفردوها بالتأليف، وفيهم من جمع أحاديث تصلح للاحتجاج ـ وهي ليست في الصحاح ـ في كتاب واحد كما فعل الحافظ الضياء المقدسي في كتابه «الأحاديث المختارة».

والسادسة هي: أن من بين علماء الحنابلة ستة أضراء، فقدوا بصرهم صغاراً، ولهم مصنفات، وهم: الأديب أبو المرهف نصر بن

---

(١) ابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ١٧٠.

(٢) ووضع للكتاب عنوان: Le Precis de droit d' ibn qudama ونشرته المطبعة الكاثوليكية ببيروت، في سنة (١٩٥٠م)، ويذكر أن الباحث هنري لاوست قد ترجم كذلك كتاب الإبانة عن أصول الديانة لابن بطة العكبري الحنبلي (ت٣٢٧هـ/ ٩٩٧م)، ووضع له عنواناً آخر هو: La Profission de foid ibn batta.

(٣) عبد الجليل حسن المهدي: الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى هامش ص١٧٣.

منصور النميري البغدادي (ت٥٨٨هـ/ ١١٩٢م)، واللغوي أبو البقاء العكبري البغدادي (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، والأديب أبو العز الموفق بن إبراهيم المصري (ت٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م)، والشاعر أبو زكريا يحيى بن يوسف الصرصري البغدادي (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، والمفسر أبو طالب عبد الرحمٰن البصري ثم البغدادي (ت٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، والمفسر زين الدين أحمد الآمدي ثم البغدادي (ت بعد ٧١٠هـ/ ١٣١٠م).

وأما السابعة، فهي: وإن غلبت على تراث الحنابلة العلمي مصنفات علوم الشريعة، والتاريخ والأدب، فإن بعض علمائهم قد صنفوا كتباً نقدية هامة، في علم الكلام والفلسفة والتصوّف، قلّ نظيرها في المكتبة الإسلامية، منها: كتاب «الفنون»، و«الرد على الأشاعرة العزّال» لابن عقيل. و«صيد الخاطر»، و«تلبيس إبليس» لابن الجوزي. و«منهاج السُّنَّة النبوية»، و«درء تعارض العقل والنقل»، و«الرد على المنطقيين» لابن تيمية. وقد جاءت هذه المؤلفات ثمرة لازدهار الحركة العلمية الحنبلية، في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) والتي هي بدورها ـ أي: المصنفات ـ قد ساهمت في تنشيط هذه الحركة وإثرائها.

وآخرها ـ الثامنة ـ هي: أنه يتبين للمتأمل في تراث الحنابلة العلمي، أن هذا التراث كان شديد التأثر بمبادئ المذهب الحنبلي.

فمن ذلك أولاً: كثرة إنتاجهم في العلوم الشرعية، والأدبية والتاريخية، وقلته في علوم الأوائل.

وثانياً: أن مؤلفاتهم في علم الكلام والفلسفة والتصوف، يطغى عليها طابع الانتقاد والرفض والذم، لا طابع الدفاع والاستحسان.

وثالثاً: أن تراثهم الشعري يغلب عليه الالتزام والعفاف والزهد، وفيه مدح للعلوم الشرعية وذم لعلم الكلام.

لكن مع ذلك، فإن بعض علمائهم لم يكن فيهم التأثير الحنبلي راسخاً جلياً، لتأثرهم بالأفكار غير الحنبلية، فكراً وسلوكاً.

جدول تقريبي لمجموع مصنفات الحنابلة حسب العلوم[(١)]

(ق: ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

(الجدول رقم: ٢٢)

الرمز	نوع العلم	المخطوطات[(٢)]	مجموع الكتب[(٣)]	النسبة المئوية	كتب كبار المؤلفين[(٤)] المذكورة في المتن	مجموع كتب كبار المؤلفين الحنابلة[(٥)]
-	الفقه وما يتصل به	١٠٥	٣٦٤	٣١,٥٦٩	٢٢٢	
×	التصوف الوعظ التربية	٢٠	١٧٦	١٥,٢٦٤	١١	
=	علوم القرآن	٠٨	١٦٢	١٤,٠٥٠	١١٧	
•	التاريخ	٢١	١٦٢	١٤,٠٥٠	٨٦	
÷	علوم الحديث	١٤	١٠٤	٠٩,٠١٩	٤٨	١٥٦٦
+	أصول الدين	١٠	٨١	٠٧,٠٢٥	٤٨	
.	اللغة والأدب	١٣	٦١	٠٥,٢٩٠	١٠	
v	علوم الأوائل	٠٥	٣٠	٠٢,٦٠١	١٨	
❋	علوم أخرى	٠١	١٣	٠١,١٢٧	٠١	
---	المجموع الجزئي	١٩٦	١١٥٣	نحو: ١٠٠٪[(٦)]	٥٦٣	
---	المجموع العام	١١٥٣ ـ	٥٦٣[(٧)] =	٥٩٠ +	١٥٦٦ =	٢١٥٦[(٨)]

---

(١) المصادر سبق ذكرها في المتن.

(٢) التي تم ذكرها في المتن.

(٣) يشمل كل المصنفات الواردة في المتن المخطوطة والمطبوعة.

(٤) تشمل كل مؤلفاتهم المذكورة بعناوينها في المتن.

(٥) يشمل كل كتبهم المذكورة في المتن، بما فيها الواردة في الجدول رقم (٢٠)، ٢/١٠٧.

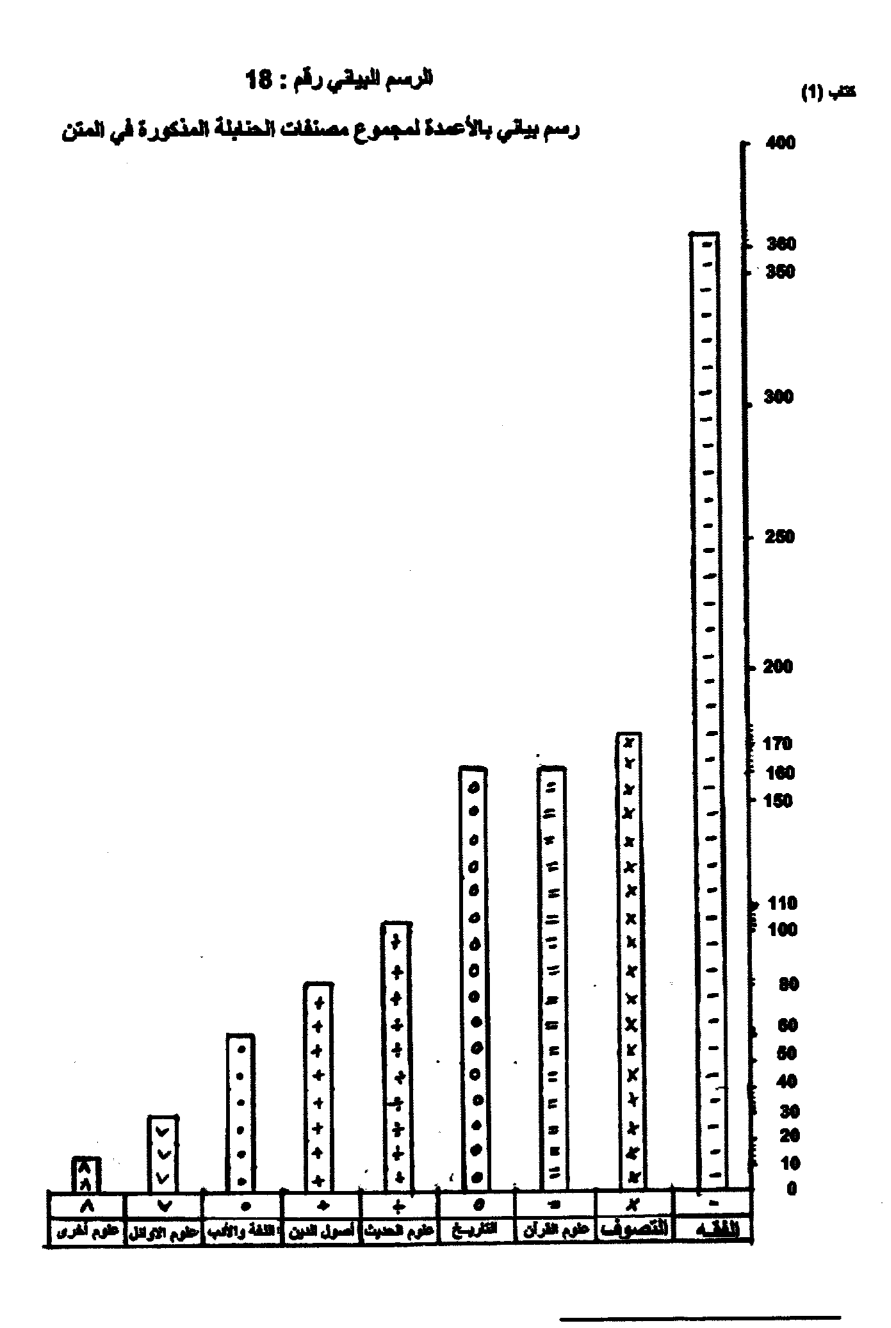
(٦) أخذت النسبة المئوية من المجموع الجزئي: ١١٥٣.

(٧) طرحناه؛ لأنه داخل في المجموع الجزئي.

(٨) هذا المجموع العام، وهو حاصل طرح: ١١٥٣ ـ ٥٦٣ = ٥٩٠، ثم ٥٩٠ + ١٥٦٦ = ٢١٥٦.

الرسم البياني رقم : 18

رسم بياني بالأعمدة لمجموع مصنفات الحنابلة المذكورة في المتن



(1) كل عشرة كتب يقابلها على الرسم = 5ملم





الفصل السادس

مظاهر تأثر علماء الحنابلة بالمذاهب الفكرية وتأثيرهم فيها (في خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

المبحث الأول: تأثر علماء الحنابلة بعلم الكلام والفلسفة.

المبحث الثاني: تأثر علماء الحنابلة بالتصوّف والتشيّع.

المبحث الثالث: انتقال علماء الحنابلة إلى المذهبين الشافعي والحنفي.

المبحث الرابع: تأثير علماء الحنابلة في الأفكار والطوائف المعاصرة لهم.

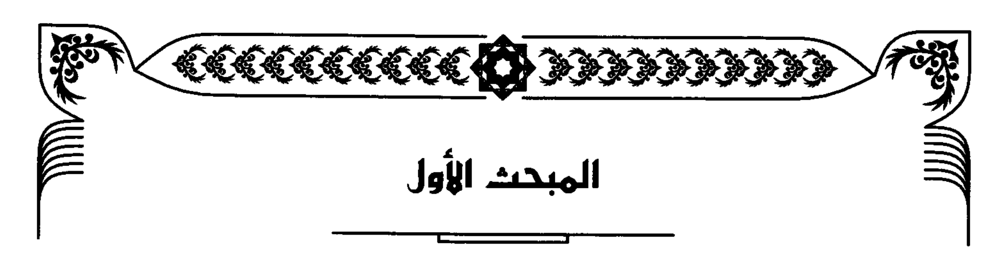
مظاهر تأثر علماء الحنابلة بالمذاهب الفكرية وتأثيرهم فيها

(في خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

كان من نتائج نشاط علماء الحنابلة العلمي وتفاعلهم مع قضايا عصرهم الكلامية والفلسفية، والفقهية والحديثية، وغيرها من القضايا، أنه ظهرت عليهم آثار ونتائج ذلك النشاط بجلاء في أفكارهم وسلوكياتهم: تأثيراً وتأثراً، بنسب متفاوتة من عالم لآخر.

فما تفاصيل ذلك؟ وهل استطاع علماء الحنابلة أن يُحافظوا على فكرهم وجماعتهم من تأثيرات المذاهب الأخرى؟.





المبحث الأول

تأثر علماء الحنابلة بعلم الكلام والفلسفة

ذم معظم علماء الحنابلة علم الكلام والفلسفة، اللذيّن كانا سائدين (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)[١]، سيراً على نهج إمامهم الذي حذّر من علم الكلام وأهله[٢]، لكن طائفة منهم خاضت في الكلام والفلسفة، وظهر عليها تأثرها بأفكار المعتزلة، والأشاعرة، والفلاسفة، في سلوكها وفكرها.

أولاً: تأثر علماء الحنابلة بالفكر المعتزلي والأشعري:

* ففيما يخص علماء الحنابلة الذين تأثروا بفكر المعتزلة:

فمنهم: أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي، وأبو الحسن ابن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، وصدقة ابن الحسين الحداد البغدادي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، وعبد الرحمٰن ابن الجوزي، فهؤلاء قالوا ببعض أفكارهم، في تأويل الصفات وطريق معرفة الله، مع مخالفتهم لهم ـ أي: للمعتزلة ـ في شعار مذهبهم[٣].

---

(١) عن ذلك انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث.

(٢) لكنه لم يذم النظر العقلي الصحيح. ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٧٢.

(٣) نفس المصدر ١/ ١٥٧، و٤/ ١١٦، ١١٧، والذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٣/ ١٤٤، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٤٢.

ـ **فبالنسبة لابن عقيل:**

فهو متناقض في موقفه من الصفات، بين التأويل والإثبات تأثراً بالمعتزلة، وفي كلامه مادة غزيرة من مذهبهم، في مسائل القدر والصفات، والكرامات والأولياء[1].

وقد وصله تأثيرهم عن طريق شيخيه المعتزليين البغداديين علي بن الوليد، وأبي القاسم بن التبان، لذا فهو في كتابه: «إثبات التنزيه»، قرر فيه مذهب المعتزلة متأثراً بهم[2]. فمن ذلك: أنه أنكر محبة العباد لله، والنظر إليه يوم القيامة؛ وعندما سمع رجلاً يقول: «اللَّهُمَّ إني أسألك لذة النظر إلى وجهك» قال له: «يا هذا هب أن له وجهاً، أفتتلذذ بالنظر إليه؟»، وقوله هذا يخالف ما ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه عنه النسائي؛ أنه قال: «**وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم، والشوق إلى لقائك**»، وفي الصحيح أنه لما يدخل أهل الجنة، الجنة ويجدون ما وعدهم ربهم، يناديهم مناد بأن لهم عند الله موعداً، «**فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة**» المذكورة في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦][3].

لكنه ـ أي: ابن عقيل ـ تخلّص من أفكار المعتزلة في آخر عمره، واستقر أمره على ما دوّنه في كتابه «الإرشاد»، من إثبات للصفات، وذكر لأقوال السلف في ذلك؛ لكن مذهبه في الصفات بقي قريب من مذهب قدماء الكلابية[4] والأشعرية، في أنه يقرر ما دلّ عليه القرآن الكريم،

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٣.

(٢) نفس المصدر ٦/ ٥٤.

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ٨/ ٣٥٦. والحديث أخرجه النسائي: «السنن الكبرى»، ط١ ـ، دار الكتب العلمية، بيروت ١/ ٣٨٧، رقم الحديث: ١٢٢٨؛ ومسلم: «الصحيح»، دار الجليل، بيروت، ١/ ١١٢، رقم الحديث: ٤٦٧.

(٤) هم الذين ينتمون إلى المتكلم عبد الله بن سعيد الكلابيب، ومنهم أبو العباس القلانسي، والحارث المحاسبي. الشهرستاني: المصدر السابق ص١٠٥ ـ ١٠٦.

والخبر المتواتر، ويتأوّل غير المتواتر[1].

*** وأما علماء الحنابلة الذين تأثروا بالفكر الأشعري فأشهرهم ستة:**

ـ **أولهم: أبو الوفاء ابن عقيل**. قال برأي الأشاعرة في أن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، وأن أفعال العباد هي فعل الله. وبما أن الفعل عندهم هو المفعول امتنع أن يكون فعلاً للعبد، لئلا يكون فعل واحد له فاعلان[2]. لكن الجمهور ردوا على القائلين بذلك، مقررين أن أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له، وهي فعل العبد قائمة به، وليست فعلاً لله قائمة به، بل هي مفعولة وليست فعلاً له. وهو تعالى لا يوصف بما هو مخلوق له، وإنما يوصف بما هو قائم به[3]. ويستلزم ما قاله ابن عقيل والأشاعرة أن ينسب إلى الله تعالى الظلم والفساد؛ لأن في أفعال البشر ـ التي جعلوها فعلاً لله ـ الظلم والفساد، وهذا باطل شرعاً وعقلاً.

ـ **والثاني: هو المتكلم أبو الحسن ابن الزاغوني البغدادي** (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م). ذهب إلى القول بأن العقل لا يعلم به حسن الأشياء وقبحها، ولا الوجوب ولا التحريم[4]، متأثراً بالأشاعرة وبأصحابه الحنابلة المتأثرين بهم؛ كالقاضي أبي يعلى الفراء، وابن عقيل[5].

ـ **والثالث: هو المتكلم صدقة ابن الحسين البغدادي** (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م). ذهب إلى قول الأشاعرة في مسألة كلام الله[6]، في قوله: «إن ما في المصحف ليس بكلام الله حقيقة، وإنما هو عبارة عنه، ودلالة

---

(١) ابن تيمية: المصدر السابق ٦/ ٥٤.

(٢) نفس المصدر ٨/٤٦٨.

(٣) نفسه ٨/٤٦٨، ٤٦٩.

(٤) عن ذلك انظر: المبحث الأول الفصل الثالث.

(٥) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٠١.

(٦) عن هذه المسألة ومناقشتها انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث.

عليه، وإنما يسمى كلام الله مجازاً»[1].

ـ **وأما الرابع: فهو الفقيه ابن الجوزي.** أوّل بعض الصفات كالنزول والوجه[2] متأثراً بالأشاعرة. كما أنه وافقهم في قولهم: إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول[3]. مما جعل ابن الأهدل اليمني الأشعري (ت٨٥٥هـ/ ١٤٨٠م) يدعي أن ابن الجوزي كان أشعري الأصول، حنبلي الفروع[4]. ووافقه على ذلك الباحث محمود صبحي مضيفاً أنه كان من الممكن التحاق بعض الحنابلة بابن الجوزي، غير أنه يبدو أن ارتباط الأشعرية بالصوفية حال دون ذلك[5].

وقولهما هذا لا يصحّ؛ لأن ابن الجوزي كان متناقضاً مضطرباً في مسألة الصفات بين الإثبات والنفي، فهو وإن نفى صفة الوجه فإنه أثبتها في موضع آخر من كتبه، ولم يرض عنه الحنابلة ولا الأشاعرة[6]. وهو قد ذمّ أبا الحسن الأشعري؛ لأنه جاء بمقالة خبّطت عقائد الناس وأوجبت الفتن المتصلة[7]. وعرّض كذلك بأتباعه الأشاعرة وسماهم أهل البدع؛ لأنهم يقولون[8]: «ما في السماء أحد، ولا في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي. ثلاث عورات لكم»[9]. كما أنه خالفه في مسائل عديدة، منها: أنه أثبت صفة الحكمة لله في خلقه وهم نفوها. وعنده أن

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٤٢.

(٢) ابن الجوزي صيد الخاطر ص١٠٢.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٨.

(٤) ابن الأهدل: كشف الغطاء ص٨٣.

(٥) محمود صبحي: في علم الكلام: الأشاعرة ص٣٣.

(٦) انظر: مسألة الصفات في المبحث الأول من الفصل الثالث.

(٧) ابن الجوزي: المنتظم ٦/ ٣٣٢.

(٨) لم يصرّح ابن الجوزي باسم الأشاعرة، لكنه يقصدهم؛ لأن المآخذ التي ذكرها تنسب للأشاعرة.

(٩) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٤٠٣، الذهبي سير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٧٦.

معنى التشبيه هو أن يقال: بصر الله كبصر الإنسان، ويده كيده[1]. أما عندهم فالتشبيه هو إثبات الصفات الخبرية وعدم تأويلها[2].

فيتبين من ذلك أن تأثر ابن الجوزي ببعض أفكار الأشاعرة لم ينقله إلى مذهبهم، وإنما جعلته مضطرباً متذبذباً بين الحنبلية والأشعرية مع الانتساب للأولى.

وأما ما ذهب إليه الباحث محمود صبحي فلا توجد علاقة تلازم بين الأشعرية والصوفية؛ لأن أكثر الحنابلة المتأثرين بالأشعرية، هم خصوم ألداء للصوفية؛ كأبي الوفاء ابن عقيل، وابن الجوزي[3]. كما أن كبار الصوفية الحنابلة لم يكونوا أشاعرة؛ كعبد الله الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ/ ١٠٨٨م)، وأبي الخطاب البغدادي الصوفي (ت٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)[4]، وعبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م)[5].

ـ والخامس: هو الفقيه نصير الدين بن سنينة السامري البغدادي (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، كان يرى أن أحاديث الصفات لا تقبل؛ لأنها أخبار آحاد[6]. متأثراً في ذلك بالأشعرية في موقفها من خبر الآحاد[7]، فكتب إليه المحدث أبو منصور ابن الوليد البغدادي (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) رسالة عاتبه فيها، ورد عليه على طريقة المحدثين، وملأها بالأحاديث

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٩.
(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣١١، ٣١٢.
(٣) انظر: المبحث الثالث من الفصل الرابع.
(٤) انظر: ابن رجب المصدر السابق ١/ ٥٩، ٦٧.
(٥) عنه انظر: مسألة الصفات في المبحث الأول من الفصل الثالث، وما سيأتي عنه قريباً في هذا المبحث.
(٦) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ١١٢.
(٧) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٤.

والآثار المسندة[1].

وآخرهم: هو الفقيه برهان الدين أحمد الزرعي الدمشقي (ت٧٤١هـ/ ١٣٤٠م)، روي أنه كان أشعري الأصول حنبلي الفروع[2]. وقد ترجم له الحافظ ابن رجب في الذيل على طبقات الحنابلة، ولم يصرّح بأنه كان أشعري المعتقد، لكنه أشار إلى ما يوحي إلى ذلك، في قوله: «وعليه في دينه مآخذ، سامحه الله»[3].

وأشير هنا إلى أن المتكلم ابن الأهدل اليمني الأشعري، قد ادعى أن الشيخ عبد القادر الجيلاني كان أشعري المعتقد حنبلي الفروع[4]. مسايراً للمؤرخ اليافعي المكي الصوفي (ت٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م) الذي روى أن الشيخ الجيلاني غيّر اعتقاده في آخر عمره، مدعياً أن الشيخ نجم الدين الأصفهاني[5] أخبره أن الجيلاني لما بلغه «أن الفقيه الإمام البارع المشكور تقي الدين ابن دقيق العيد المشهور تعجّب من شذوذ الشيخ عبد القادر المذكور، في اعتقاده عن موافقة الجمهور العارفين، والعلماء المحققين في مسألة الجهة المعروفة» غيّر ـ أي: الجيلاني ـ عقيدته في الجهة والمكان، في آخر عمره[6]. ثم أضاف اليافعي أنه لا يشك في الشيخ نجم الدين ـ الذي أخبره بذلك ـ لأنه من ذوي الكشف والنور، ويسكن في العراق، فهو قريب من موطن الشيخ الجيلاني[7].

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٢٢.

(٢) الصفدي: الوافي بالوفيات ٥/ ٣٠٩، وابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ١/ ١٥.

(٣) انظر: ٢/ ٤٣٤.

(٤) ابن الأهدل: المصدر السابق ص٨٣.

(٥) لم أجده.

(٦) اليافعي: المصدر السابق ٣/ ٣٦٢، ٣٦٣.

(٧) نفسه ٣/ ٣٦٢.

وأقول ـ ردّاً عليه ـ: إن ما ادعاه اليافعي باطل لا يصح لعدة وجوه:

أولها: أن الشيخ عبد القادر أثبت الصفات الإلـٰهية؛ كالعلو، والجهة، والاستواء على العرش، في كتابه «الغنية» ولم يؤولها، ورد فيه على الأشاعرة في مسألة النزول والصوت والحرف، وذمهم ووصفهم بالابتداع[1].

والثاني هو: أن اليافعي انفرد بهذا الخبر عن غيره من المؤرخين، فإنني لم أعثر عليه في كتب التراجم والتواريخ، والطبقات التي اطلعت عليها. لذا فمن المستبعد جداً أن يغيّر الجيلاني اعتقاده الحنبلي، ولا يشتهر ذلك عنه بين الحنابلة والطوائف الإسلامية الأخرى، وبين خصومه الحنابلة الذين يبحثون عن أي شيء للطعن فيه[2].

والثالث: أن خبره يحمل في ذاته الدليل القاطع على بطلانه؛ لأن فيه «أن الشيخ عبد القادر غيّر اعتقاده، عندما بلغه ما قاله عنه الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد»؛ فكيف يبلغه ذلك وهذا الأخير قد ولد في سنة (٦٢٥هـ/ ١٢٢٨م)، وتوفي في سنة (٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م)، ووالده مجد الدين قد ولد في عام (٥٨١هـ/ ١١٨٥م)، وتوفي في عام (٦٦٧هـ/ ١٢٨٦م)[3]، والشيخ الجيلاني توفي في سنة (٥٦١هـ/ ١١٦٥م)، فبينه وبين الابن أربع وستين سنة!! وبينه وبين الأب عشرين سنة!! أليس هذا دليل قاطع على بطلان خبر اليافعي؟.

والرابع هو: أن اليافعي كان متعصباً للأشعرية، ويذم كبار علماء

---

(١) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق ١/ ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٨.

(٢) منهم عبد الرحمٰن ابن الجوزي الذي كان خصماً للجيلاني.

(٣) الأدفوي: الطالع السعيد ص٤٣٢، ٥٧٥، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٢٤، ٣٢٥، ٦/ ٥.

الحنابلة[1]، لذا يبدو أنه عزّ عليه أن يكون أحد أقطاب الصوفية حنبلياً أصولاً وفروعاً، ولا يكون أشعرياً، لذلك روى خبر تغيير الجيلاني لاعتقاده في آخر عمره وهو يعلم ما بينه وبين ابن دقيق العيد من زمن طويل، ولم يبال بذلك.

ثانياً: تأثر علماء الحنابلة بالفلسفة:

تأثّرت جماعة من علماء الحنابلة بالفلسفة[2] (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) تأثُّراً واضحاً تجلى في أقوالها وسلوكها:

أولهم: الفقيه أبو الفضل محمد بن زبيبا البغدادي[3] (ت٥١١هـ/ ١١١٧م)، روي أنه كان على عقيدة الفلاسفة تقليداً من غير معرفة، ويعتقد أن النجوم هي المدبرة لهذا العالم. وقد ذمّه الحافظ ابن ناصر السلامي الحنبلي، وقال: لا تجوز عنه الرواية[4].

والثاني هو: قاضي المارستان محمد بن عبد الباقي البغدادي (ت٥٣٥هـ/ ١١٤٠م)، كان يتهم بمذهب الأوائل، وتذكر عنه رقة دين[5].

والثالث هو: المتفلسف صدقة ابن الحسين الحداد البغدادي (ت٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، قرأ كتاب «الشفا» لابن سينا، وكتباً فلسفية أخرى،

---

(١) المناوي: الكواكب الدرية ٣/ ٣٦.

(٢) التي كانت سائدة (في القرنين السادس والسابع والهجريين/ ١٢ ـ ١٣م).

(٣) ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام، وقال أنه حنفي المذهبي. ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص٣٢٣، وهذا وهم منه، أو من الناسخ، أو هو خطأ مطبعي، أن ابن زبيباً هذا قد ترجم له ابن رجب الحنبلي في الذيل على طبقات الحنابلة.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٦٧، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٤١، والذهبي: نفسه ج: (٥٠١ ـ ٥٢٠هـ)، ص٣٢٣.

(٥) الذهبي: نفسه ج: (٥٢١ ـ ٥٤٠هـ)، ص٣٩٢.

فتغيّر اعتقاده[1]، وظهر منه ما يدل على سوء عقيدته، من ميل لمذهب الفلاسفة، وإنكار لبعث الأجساد، واعتراض على القدر ونقمته عليه[2]. كما كانت تنتابه حيرة وشك يظهران على أشعاره[3]؛ كقوله:

واحيرتا من وجود ما تقدمنا فيه اختيار ولا علم فنقتبس
ونحن في ظلمات ما لها قمر يضيء فيها ولا شمس ولا قبس[4]

وقوله:

نظرت بعين القلب ما صنع الدّهر فألفيته غرّاً وليس له خبر
فنحن سُدَاً فيه بغير سياسة نروح ونغدوا وقد تكنّفنا الشر[5]

فإن صحّ هذا الشعر عن صدقة بن الحسين، فيكون قد فقد إيمانه بالإسلام كلية؛ لأن التساؤلات والشبهات التي أثارها أجوبتها في الشرع الحكيم معروفة. فلماذا يبحث عن أجوبة لها؟! كما أنه قد روي عنه ـ في اعتراضه على القدر ـ أنه مرض يوماً وأشتدّ به الألم فقال عن الله تعالى: «إن كان يريد أن أموت فيميتني، فأما هذا التعذيب فما له معنى»[6]. إنّه بقوله هذا قد سقط فريسة لشبهات المتكلمين والفلاسفة، ولم يستطع فكها والردّ عليها فأمرضه كتاب «الشفاء» ولم يشفه وفقد إيمانه وثقته بالله، وهجمت عليه الوساوس والشكوك. كما يدل اعتراضه على القدر على جهله بسنن الله وحكمته في خلقه؛ لأنه تعالى يبتلي عباده بالسراء والضراء، وهو العادل الرحيم الحكيم. فقد تكون رحمته في المنع ونقمته

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٢٧٦، وياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ١٤٤٨، وأبو شامة: ذيل الروضتين ص١٢٦، والسبط: المصدر السابق ٨/ ٣٤٤.
(٢) ابن الجوزي: نفسه ١٠/ ٣٤٤، وأبو شامة: نفسه ص١٢٦.
(٣) ابن رجب المصدر السابق ١/ ٣٤٢.
(٤) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ٢٧٧.
(٥) نفسه ١٠/ ٢٧٧.
(٦) ابن مفلح: المصدر السابق ٢/ ٢٠٣.

في العطاء، وقد يمرض عبده قبيل وفاته ليعطي له فرصة الرجوع إليه، ويفتح له باباً للدعاء والإخلاص والتضرع إليه؛ لذا يبدو أن صدقة بن الحسين غفل عنه أن الاعتراض على الحكيم جهل وشكّ، وأن التسليم له علم ويقين.

وأما الرابع فهو: المتفلسف الفخر إسماعيل غلام ابن المني البغدادي (ت٦١٠هـ/ ١٢١٣م)؛ درس الفلسفة والمنطق على الطبيب ابن مرقش النصراني في بيعة النصارى ببغداد. وصنّف كتاباً سماه: «نواميس الأنبياء»، جعلهم فيه حكماء كالفلاسفة[(١)]. كما أنه لم يكن في دينه بذاك، بل كان متسامحاً فيه متلاعباً به[(٢)]، ويذم المحدثين ويطعن فيهم، ويقول عنهم: إنهم جهال «لا يعرفون العلوم العقلية، ولا معاني الحديث الحقيقية، بل هم مع اللفظ الظاهر»[(٣)]. ويلاحظ عليه ـ من خلال موضوع كتابه «نواميس الأنبياء» ـ أنه كان منهزماً فكرياً، صرعته الفلسفة اليونانية حتى جعلته يهمل ما قاله القرآن الكريم في التفريق بين النبي وغيره من الناس، في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦﴾ [فصلت: ٦] فالنبي يتلقى الوحي مباشرة من الله ﷻ، والفلاسفة يعتمدون على عقولهم وحواسهم في التعلّم؛ كغيرهم من طوائف العلماء.

والخامس هو: المتفلسف الركن عبد السلام بن عبد الوهاب بن عبد القادر الجيلاني (ت٦١١هـ/ ١٢١٤م)، قرأ علوم الأوائل وكان عارفاً بالفلسفة والمنطق والتنجيم، وجمع من ذلك مصنفات كثيرة، فنسب إلى

---

(١) ابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/ ١١٥، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٩، والصفدي: المصدر السابق ٩/ ١٥٨. ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٦٧.

(٢) ابن رجب البغدادي: نفسه ٢/ ٦٧، وصلاح الدين الصفدي: نفسه ٩/ ١٥٨، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٤١.

(٣) نفسه: ٢/ ٦٧، ونفسه ٩/ ١٥٨، ونفسه ٥/ ٤١.

عقيدة الأوائل، واتهم بالتعطيل والرجوع إلى أقوال الفلاسفة[١]. وفي ذلك يروى أن والده رآه يوماً مرتدياً ثوباً بخارياً، فقال له: «والله هذا عجب! ما زلنا نسمع البخاري ومسلم، فأما البخاري وكافر فما سمعناه»[٢]. وقد حكم عليه ـ أي: عبد السلام ـ بالفسق وأحرقت كتبه في أيام خصمه الوزير ابن يونس الحنبلي[٣] (ت٥٩٣هـ/١١٩٦م)، فأخرجت من بيته كتب الفلاسفة والسحر وعبادة النجوم، ورسائل إخوان الصفا، وجمع لها القضاة والعلماء والأعيان، فوجد في بعضها مخاطبة كوكب زحل، بقوله: «أيها الكوكب المنير أنت تدبر الأفلاك، وتحي وتميت، وأنت إلـٰهنا»، فقيل له: أهذا خطك؟ قال: بلى، كتبته لأرد على قائله ومن يعتقده. ثم أمر الوزير بإحراق كتبه، وحكم عليه القاضي بالفسق والسجن[٤].

وأثناء المحاكمة كان أبو بكر ابن المارستانية (ت٥٩٩هـ/١٢٠٢م) يقرأ بعض كتب عبد السلام، ويقول: «العنوا من كتبها، ومن يعتقدها، فيضج العوام باللعن، فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر»[٥]. وعندما أخرج الركن عبد السلام من السجن كتب بخطه أنه «يشهد أن

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٧٢، وجمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء: ٢٨٨، وابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٢٣٨.

(٢) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٧١.

(٣) من أسباب الخصومة بين الرجلين، أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ الجيلاني، فكانوا يأذونه أيام فقره، فلما أصبح وزيراً انتقم منهم، وشتت شملهم، وبعث إلى دار عبد السلام من أخرج منها كتب علوم الأوائل. نفسه ٢/ ٧١.

(٤) نفسه ٢/ ٧١، ٧٢.

(٥) نفسه ٢/ ٧٢، والقفطي: المصدر السابق ص٢٢٨، وابن العبري: المصدر السابق ص٢٣٨.

لا إلـه إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن الإسلام حق، وما كان فيه باطل»[1]؛ ثم عندما قبض على الوزير ابن يونس، ردت إليه كتبه المتبقية[2].

ومما يلاحظ عن هذا المتفلسف هو أن المصادر ذكرت أنه كان عارفاً بعلوم الأوائل ومجيداً لها. وأن المؤرخ جمال الدين القفطي قد ترجم له في كتابه: تاريخ الحكماء[3]. لكنني لم أعثر له على أي أثر علمي في الفلسفة وعلوم الأوائل.

والسادس هو: المؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م)، لازم الفيلسوف نصير الدين الصوفي الشيعي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، وأخذ عنه علوم الأوائل؛ كالفلسفة وعلم النجوم، فأدى تعاطيه لهذه العلوم، وصحبته للطوسي وأصحابه، ومخالطته للمغول، إلى إضعاف حنبليته إلى أدنى حد، ففسدت عقيدته وأخلاقه، وموازينه الفكرية، وتكلم العلماء في عقيدته وعدالته، وقالوا بأنه كان يشرب الخمر أحياناً، ويخل بالصلوات، ويدخل في بلايا، ويبالغ في تقريض المغول وأعوانهم[4]؛ كوصفه لشيخه النصير الطوسي بأنه نصير الحق والدين، وهو وأصحابه كانوا يتعاطون الفواحش، ويستهزئون بواجبات الإسلام، ويشربون الخمر في رمضان، ولا يصلُّون[5]. فهذا يثبت أن ابن الفوطي الحنبلي تأثر بشيخه الشيعي، فكراً وسلوكاً.

---

(١) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٧٣.

(٢) نفسه ٢/ ٧٣.

(٣) القفطي: المصدر السابق ص٢٢٨، وابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٧٢، وابن العبري: المصدر السابق ص٢٣٨.

(٤) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩٣، ١٤٩٤، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٧٤، ٣٧٥، وابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ٢/ ٣٦٤، ٣٦٥.

(٥) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٢/ ٩٩، والتفسير الكبير ٣/ ١٣٢.

ومما يدل ـ كذلك ـ على ضعف حنبلية ابن الفوطي وميله للفلاسفة، أنه عندما ترجم ـ في كتابه «تلخيص مجمع الآداب» ـ للفيلسوف اليهودي ابن كمونة البغدادي (ت٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م)، قال: إنه كان يرغب في الاجتماع به، فلم يتفق له ذلك لمرض أصابه، فأرسل إليه يلتمس منه شيئاً من فوائده لتطرّز به كتابه[١]. ولم يذكر عنه أنه ألف كتاباً سماه: «تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث»[٢]، ذكر فيه ما قيل من طعون في اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والرد عليها. وأن أهل بغداد سعوا إلى قتله ففر إلى خارج البلد[٣].

ورغم وصف بعض المؤرخين لابن الفوطي بأنه حكيم وفيلسوف، فلم يعثر له على أي أثر فلسفي في أقواله ومؤلفاته[٤]؛ مما جعل الباحث مصطفى جواد يرى أن ابن الفوطي لم يستوعب الحكمة، ولا استوفاها؛ لأنه «حنبلي المذهب سلفي المشرب، لا يعرّج صادقاً على علوم الأوائل، والفلسفة والحكمة؛ وهواه في الحديث»[٥].

لكن حقيقة أمره، أنه حتى وإن عدّ من بين الحفاظ، فإن تأثره بعلوم الأوائل كان أكبر من تأثره بعلم الحديث، وقد ظهر ذلك جلياً في سلوكه وأقواله ومؤلفاته[٦].

---

(١) ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ١٦٠، ١٦١.

(٢) تم العثور على نسخة مخطوطة منه، وفيه تناول مؤلفه أصول الديانات الثلاث: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وأورد ما ذكر فيها من المطاعن، وما ذكر من الأجوبة عنها. الشيبي: المرجع السابق ٢/ ١٢٢.

(٣) نفسه ص١٢٢، والحوادث الجامعة ص٢١٠.

(٤) ابن الفوطي: تلخيص مجمع الآداب ق١، ٤/ ٢٢، ٤٣.

(٥) ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ٢٢، ٤٣، (مقدمة المحقق).

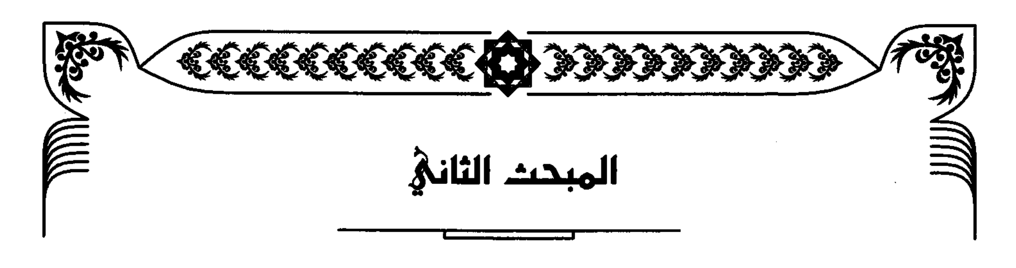
(٦) لا يعرف أنه صنف كتاباً في علم الحديث، ولا تأثر بمنهجه في النقد والتحقيق، وكتابه تلخيص مجمع الآداب شاهد على ذلك.

* **وأشير هنا إلى أن هناك قلة من علماء الحنابلة، تبحّرت في العلوم العقلية واستفادت منها، ولم تسقط ضحية لها، ولم تضعف حنبليتها**، ولم يعرف عنها انحلال في سلوك، ولا استهتار بدين، بل ازدادت تمسكاً به وتحمساً له؛ كما هو حال أبي محمد عبد الحليم ابن تيمية (ت٦٠٣هـ/ ١٢٠٦م)، وأبي العباس تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٤هـ/ ١٣٢٧م)[١]. فهما بفضل نشأتيهما في أسرة[٢] عريقة في العلم والتديُّن والتّحنبل، وبفضل تضلعهما في العلوم الشرعية، عرفا كيف يجمعان بينها وبين العلوم القديمة، على أن تكون المرجعية للوحي لا للعقل، مع الاعتقاد بأنه لا تناقض بين صحيح المنقول وصريح المعقول[٣].

* **وختاماً لما أوردناه**، أذكّر بأنه تم التطرق لاثني عشر عالماً، هم أكثر علماء الحنابلة تأثراً بعلم الكلام والفلسفة. وعددهم هذا قليل جداً، بالمقارنة إلى مجموع المشتغلين بالعلم من الحنابلة الذين توّفوا (في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، فقد زاد عددهم عن أكثر من ثلاثمائة وخمسة وتسعين عالماً[٤]. لكن هؤلاء الاثني عشر لم ينته بهم التأثر إلى ترك مذهبهم، والانتقال إلى مذاهب أخرى، وإن كان من بينهم ستة، هم أقل تحنبلاً وأكثر تأثراً بعلم الكلام والفلسفة، وهم: ابن زبيبا، وصدقة بن الحسين، والفخر غلام ابن المني، والركن عبد السلام، وبرهان الدين الزرعي، وعبد الرزاق بن الفوطي ـ الذي تأثر كذلك بالتصوف والتشيع ـ.

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٤٠، ٣٨٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٨٠، ٨١.
(٢) عنها انظر: مبحث الأسر العلمية الحنبلية، من الفصل الأول.
(٣) لابن تيمية كتاب عنوانه: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.
(٤) انظر: ابن رجب البغدادي: المصدر السابق ١/ ١٢٩ و٢/ ٣٤٤.



المبحث الثاني

تأثر علماء الحنابلة بالتصوف والتشيع

يُعد علماء الحنابلة أكثر علماء أهل السُّنَّة خصومة وعداء للصوفية والشيعة، فالصوفية أنكر عليهم الإمام أحمد بن حنبل منهاجهم، وبعض سلوكياتهم، ونهى الناس عن حضور مجالسهم، وذم بعضهم وحذّر منهم[1]. وبدّعهم وانتقدهم كل من: ابن بطة العكبري الحنبلي (ت٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)[2]، وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن تيمية[3]. وأما الشيعة فقد عدّهم الإمام أحمد: يهود هذه الأمة، ليس لهم من الإسلام شيء[4]. وكفرتهم[5] طائفة من أتباعه؛ كأبي محمد البربهاري البغدادي (ت٣٢٩هـ/ ٩٤٠م)[6]. وكان الحنابلة في مقدمة السُّنِّيين في نزاعهم

---

(١) انظر: أبو الحسين ابن أبي يعلى الفراء: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٧٩، وابن كثير: المصدر السابق ١٠/ ٣٣٠، وابن تيمية: مجموعة الرسائل ٣/ ٧٤، والهجويري: كشف المحجوب، حققه إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية (١٩٨٠م)، ص٢٦٨.

(٢) ابن بطة العكبري: الإبانة عن أصول الديانة، حققه هنري لاوست، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، (١٩٥٨م)، ص٨٧، ٨٨.

(٣) عن ذلك انظر: مبحث نقد التصوف والصوفية من الفصل الثالث.

(٤) أبو الحسين ابن أبي يعلى: المصدر السابق ٢/ ١٤، ٣٣.

(٥) كفروا الشيعة؛ لأنهم يسبون الصحابة ويكفرون معظمهم. نفس المصدر ٢/ ٣٣، وابن تيمية: الصارم المسلول ص٥٦٩.

(٦) نفسه ٢/ ٣٣، ونفسه ص٥٦٩، والشيعة الإمامية هم كذلك بدورهم يكفرون =

الطائفي مع الشيعة الاثنى عشرية في بغداد، طيلة أكثر من ثلاثة قرون[1].

ومع ذلك فقد وجد من علماء الحنابلة من مال إلى الصوفية، وانتمى إليهم، ومن تأثر بالشيعة ومدحهم.

❀ أولاً: تأثرهم بالصوفية والانتماء إليهم:

أحصيتُ من علماء الحنابلة المتأثرين بالتصوف (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) ستة وثلاثين عالماً[2]؛ من بينهم تسعة وعشرون انتموا إلى الصوفية، والباقون غير صريحي الانتماء إليهم.

*** فبخصوص الصوفية الحنابلة فسأذكر منهم عشرة:**

أولهم: الشيخ عبد القادر الجيلاني البغدادي (ت٥٦١هـ/ ١١٦٥م).

هو من كبار صوفية الحنابلة، وقد صدرت عنه أقوال فيها غلو، وبعد عن روح المذهب الحنبلي، منها قوله: «وأنا لكل من عثر مركوبه

= الحنابلة وكل من لم يؤمن بأئمتهم الاثنى عشر، وبمذهبهم. انظر: يعقوب الكليني: الأصول من الكافي، طهران دار الكتب الإسلامية، (١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ١/ ١٨٧.

(١) عن ذلك انظر لكاتب هذه السطور: الحركة الحنبلية وأثرها في بغداد ص١٢٢ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦، و٢/ ٢٦٣، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٥، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٢، والمناوي: المصدر السابق ص٣٨٥، والصفدي: ٩/ ٣٥٩، والداودي: المصدر السابق ١/ ٥، ٦، والعماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٣٠٥، و٥/ ٣٣٧، ٣٧٣، و٦/ ١٠، والذهبي: معجم محدثي الذهبي ص١٣٥، ٣١٨، والعبر ٣/ ٣٦٦، وشيوخ الذهبي ص٣١٨، والكتبي: عيون التواريخ ٢٠/ ٣١٠، ٣١١، ابن النجار: المصدر السابق ٢٠/ ١٢٤، وابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ٤٩٢، واليونيني: المصدر السابق ٢/ ٦٦، ٦٧.

من أصحابي ومريدي ومحبي، إلى يوم القيامة آخذ بيده»[1]. فإن صح قوله هذا فهو غلط ودعوى غريضة دون دليل؛ لأن الشرع هو المآل والعاصم والمرجع لكل إنسان، سواء كان صحابياً، أو تابعياً، أو صوفياً. لكن لقوله هذا وجه صحيح إذا قصد به أنه قدوة بسلوكه وأقواله ـ في بعض المسائل ـ لهؤلاء العاثرين؛ وإلا فلا قدوة كاملة للمسلمين إلا في الرسول ﷺ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١]. ومنها كذلك: أنه كتب عن التصوف داعياً إليه ومحبذاً له، فخصص في كتابه «الغنية لطالبي طريق الحق»، باباً مطولاً لأخلاق الصوفي، وآداب المريد وعلاقته بالشيخ[2].

كما أنه تعرّض في كتابه «الغنية»، لمسائل ظهر فيها تحنبله وتصوّفه معاً، فمن آثار تحنبله فيها واحتكامه إلى الفقه: أنه قرر أن على الصوفي المسافر ألا يصحب معه الأحداث، والمردان على الخصوص؛ لأنهم أقرب إلى مصافاة الشياطين، وفي صحبتهم خطر عظيم[3]. وعن السماع عاب على صوفية زمانه انصرافهم عن سماع القرآن الكريم، وإقبالهم على سماع الغناء والأشعار التي تثير الغرائز، وتهيّج ثائرة العشق بالطباع، لا بالقلوب والأرواح[4]. لكنه عاد وقرر ـ بتأثير من تصوفه ـ أنه يرخّص للصوفي الكامل الجهبذ المقتدي به أن يصحب الأحداث؛ لأنه لا يبالي من يصحب أكان صبياً أم شيخاً[5]. وعلى الصوفي إذا طرح خرقته في

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى ١/ ١٢٦.

(٢) عبد القادر الجيلاني: الغنية ٢/ ١٨١ وما بعدها.

(٣) نفس المصدر ٢/ ٢٠٥.

(٤) نفس المصدر ٢/ ٢٠٦.

(٥) نفسه ٢/ ٢٠٦.

حلقات السماع، لا ينبغي له أن يعود ليأخذها، وإذا أمره الشيخ بأخذها فليمسكها امتثالاً لأمره، ثم يعطيها لغيره بعد ذلك[1]. كما قرر أنه على الصوفي إذا سافر إلى بلد فيه شيخ، عليه أن يبدأ «بسلامه عليه وخدمته له، وينظر إليه بعين الإكبار والحشمة والتعظيم، لئلا يحرم فائدته»[2].

وأقول: إن الشيخ الجيلاني تكلم بلساني الفقه والتصوف، فنقض بالثاني ما قرره بالأول؛ فإذا كان النظر إلى الأحداث وصحبتهم حراماً، قياساً على النظر إلى المرأة الأجنبية والخلوة بها، فإن ذلك حرام على الجميع، لا فرق بين عامي وولي، وقد أمر الله تعالى عباده المؤمنين بأن يغضوا أبصارهم في قوله: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: ٣٠] والمخاطبون في هذه الآية هم الصحابة ـ وغيرهم ـ المشهود لهم بالصلاح والتقوى، ولم يقولوا: نحن كاملون جهابذة يقتدى بنا، فلا نغض أبصارنا. وإذا نظرنا للمسألة من جهة سد الذرائع، فإنه كان ينبغي للجيلاني أن يحرم صحبة الأحداث على الجميع، من باب سد الذرائع. كما أنه في مسألة السماع لم يتبع الراجح في مذهبه الذي يحرم غناء الصوفية[3]. وأما إلزامه للمريد بزيارة الشيخ إذا نزل في بلد فيه شيخ، فهذا إلزام بما لم يلزمنا به الشرع[4]، ودعوة للطاعة العمياء، وعبادة الشخصية والتعلق بها والخضوع لها، وهذا لا يكون إلا للشرع وحده. فكان عليه أن ينصح المريد إذا دخل بلد ما، أن يذهب لمسجده ليصلي فيه، وهو المأثور عن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ[5].

---

(١) عبد القادر الجيلاني: نفس المصدر ٢/ ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) نفس المصدر ٢/ ٢٠٦.

(٣) عن ذلك انظر: المبحث الثالث من الفصل الثالث.

(٤) نعم من أخلاق الإسلام زيارة العلماء والصالحين، والاعتراف لهم بالفضل والاستفادة منهم، لكن هذا شيء، وما قرره الشيخ الجيلاني شيء آخر.

(٥) النووي: رياض الصالحين، كتاب آداب السفر ص٣١٠، ٣١٨.

ـ **وثاني**: صوفية الحنابلة هو الفقيه هبة الله ابن حبيش البغدادي (ت٥٦٣هـ/ ١١٦٧م).

كان مقدم جماعة الصوفية في رباط بدرزيجان، بضواحي بغداد[١].

ـ **والثالث**: عثمان بن مرزوق المصري (ت٥٦٤هـ/ ١١٦٨م).

انتهت إليه تربية المريدين بمصر وأعمالها، وعظّمه الشيوخ وحكّموه فيما اختلفوا فيه، وكان معه من الأصحاب ستمائة رجل؛ ومن أقواله المأثورة: «من لم يصبر على صحبة مولاه، ابتلاه الله بصحبة العبيد»[٢].

ـ **والرابع هو**: الفقيه جاكير محمد بن دشم الكردي (ت٥٩٠هـ/ ١١٩٣م).

كان له أتباع ومريدون، وزاوية بسامراء[٣].

ـ **الخامس هو**: الفقيه عمر بن مسعود الفراس البغدادي (ت٦٠٨هـ/ ١٢١١م).

تفقّه على الشيخ الجيلاني، وسلك طريقته، وانقطع في زاوية له، فانضم إليه جماعة من الأصحاب والمريدين، وقصده الناس بالنذور والفتوح، وتاب على يده خلق كثير وألبسهم الخرقة[٤].

ـ **والسادس هو**: المقرئ عفيف الدين ابن دلف البغدادي (ت٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م).

كان صوفياً متفرغاً لقضاء حوائج الناس، والسعي في الشفاعات

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٠٢.

(٢) نفس المصدر ١/٣٠٦، والشعراني: المصدر السابق ١/ ١٥٠، ١٥١، والمناوي: المصدر السابق ٢/ ٢٢٦.

(٣) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٣٠٥، وابن الفوّطي: المصدر السابق ق٢، ٤/ ٥٧٥، ٧٧٤.

(٤) ابن النجار: المصدر السابق ٢٠/ ١٢٤.

لدى الصدور والوزراء والأمراء[1].

- **وأما السابع فهو**: الحافظ محمد بن أبي الحسن اليونيني (ت٦٥٨هـ/ ١٢٥٩م).

يعد من أقطاب صوفية عصره، خدم الصوفي عبد الله اليونيني (ت٦١٧هـ/ ١٢٢٠م)، وتزوّج بابنته، وكان شيخه هذا يرجع إليه في الفتاوى ويثني عليه[2].

- **والثامن هو**: أبو القاسم ابن يوسف الحواري (ت٦٦٣هـ/ ١٢٦٤م).

له زاوية وأتباع ببلدة حوارى من بلاد الشام، ومريدوه لا يحضرون سماعاً بالدف[3].

- **والتاسع هو**: الفقيه أحمد ابن الشيخ العماد المقدسي (ت٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م).

تصوّف وانفرد في زاوية له، وصار له أتباع لا عمل لهم إلا الأكل والبطالة ويقال: إن شيخهم كان يتناول الحشيش المخدر، ويسميه لقيمة الذكر والفكر[4]. فهذا الرجل نموذج سيئ للفقيه الصوفي الذي أخرجه تصوّفه عن قانون الفقه، وأدخله في السلبية والعجز واللهو، والإشراف على بطّالين أكّالين باسم التدين.

- **وآخرهم هو**: المؤرخ قطب الدين موسى ابن الصوفي محمد

---

(١) ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ٤٩٢.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٢٩، والذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٣٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢٩٤، وابن كثير: المصدر السابق ١٣/ ٢٢٨.

(٣) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٢٢٧.

(٤) الصفدي: نكت الهميان ص٩٢، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٤٠٣.

اليونيني (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، ملك عليه التصوف مشاعره وأفكاره، ولم يترك لمذهبه الحنبلي في نفسه وفكره إلا حيزاً صغيراً، فهو صوفي أولاً، ثم حنبلي ثانياً. ومما يثبت ذلك أنه لم يكن ينكر على الصوفية أفعالهم الغريبة المنافية للشرع وللذوق السليم؛ فمن ذلك أنه روى: أن الصوفي أبا محمد بن شكر اليونيني (ت٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م) داوم على خشونة العيش والمجاهدة، حتى حصل له يبس في دماغه أفسد مزاجه وأورثه تخيلات باطلة، فتارة يتخيل أن جماعة عزموا على اغتياله، وتارة يتوهم أنه اطلع على أماكن فيها كنوز وأموال جليلة[١]. فهو هنا روى الخبر وسكت عنه ووصف فاعله بالزاهد العارف[٢]، ولم يشر إلى أن فعله هذا تعذيب للنفس وإضرار بالجسد، وأنه يخالف قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣١].

كما أنه وصف مجالس الصوفية ـ بما فيها من مآكل ومشارب، ورقص وغناء ـ ولم ينكر عليهم أفعالهم، بأنها تتنافى مع الزهد والورع، والتقشف الذي يتظاهرون به[٣]. والأكثر من ذلك أنه حضر بعض مجالسهم، ومدح القائمين عليها والحاضرين فيها، وروى عن نفسه أنه كان يسمع أن الأمير حسام الدين لاجين الجوكندار (ت٦٦٢هـ/ ١٢٦٣م) يعقد مجالس الصوفية، وينفق عليهم أموالاً طائلة، فكان يحمله على المبالغة والمجازفة، فلما حضر مجلساً للصوفية دعاهم إليه هذا الأمير، وجد أن الأمر أكثر مما وصف له[٤]، وموجزه: بعد صلاة المغرب مُدّ سمَاط عظيم فيه أنواع كثيرة من المأكولات، منها: مائة خروف، وتسعمائة طير من الدجاج. وبعد صلاة العشاء افتتح مجلس الغناء والرقص، واستمر إلى

---

(١) اليونيني: المصدر السابق ٣/ ١٣٥.

(٢) اليونيني: المصدر السابق ٣/ ١٣٥.

(٣) انظر: نفس المصدر ٢/ ٣٠١، ٣٠٢، ٤/ ٢٢٧.

(٤) نفس المصدر ٢/ ٣٠١.

قرب صلاة الفجر؛ وقد قسّم المجلس إلى ثلاث نوبات، في الأولى غنوا ورقصوا، ثم توقفوا لتناول الحلويات. ثم نهضوا للنوبة الثانية، فغنوا ورقصوا. ثم جلسوا لتناول الفواكه النادرة والمتنوعة. ثم قاموا للثالثة فغنوا ورقصوا. ثم مُدّ لهم سماط فيه البندق والفستق، والزبيب والكعك، وغيرها من المأكولات. ثم أدخلهم الأمير إلى الحمام، وأعطى لبعضهم ملابس جديدة حسنة؛ لأنهم كانوا قد خلعوا قمصانهم في الرقص، ثم أخذهم إلى داره وسقاهم الأشربة وأعطاهم الحلويات[(١)].

كل ذلك رواه قطب الدين اليونيني ـ وهو شاهد عيان ـ من باب المدح والإعجاب ولم يستنكره، وأخبرنا أن أسعار القمح واللحم والدجاج كانت غالية جداً[(٢)]؛ ليبيّن لنا أن الأمير جواد ومحب للصوفية، وينفق عليهم بسخاء وبذخ رغم غلاء الأسعار؛ ونسي أنه كان من الواجب شرعاً أن تعطى تلك الخيرات للمحتاجين، ولا تنفق على هؤلاء الصوفية البطالين الأكالين، والرقاصين الشرهين المبذرين.

ومن آثار التصوف على فكر قطب الدين اليونيني وسلوكه، أنه يتوسل إلى الله تعالى بالصوفية الأموات ليقضوا له حاجته[(٣)]!! وفعله هذا يتنافى مع مذهبه الحنبلي الذي يعتبر التوسل إلى الله بالأموات شركاً[(٤)]. كما أنه لا يفرق بين الصوفية المستقيمين، وبين الصوفية المنحرفين، فإنه يواليهم كلهم، ويمدحهم ويترضى عليهم، فلا فرق عنده بين من قال بوحدة الوجود، وبين من فرّق بين الخالق والمخلوق.

---

(١) اليونيني: نفسه ٢/٣٠١، ٣٠٢.

(٢) نفس المصدر ٢/٣٠٣.

(٣) اليونيني: المصدر السابق ٢/٣١٦.

(٤) ابن تيمية: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، حققه السيد الجميلي الجزائر، دار الشهاب، (د ت)، ص٦٣، ١٧٣، وناصر الدين الألباني: التوسل: أنواعه وأحكامه ط٣، (د م ن)، دار الاستقامة (١٩٨٤م)، ص٤٦.

*** وأما علماء الحنابلة المتأثرون بالتصوف وغير صريحي الانتماء إليه.**

فمنهم: الواعظ سعد الله بن نصر الدجاجي البغدادي (ت٥٦٤هـ/ ١١٦٨م).

كان مخالطاً للصوفية، فلما مات دفن برباط لهم؛ لأنه أقام عندهم مدة؛ لكن الحنابلة لم يعجبهم ذلك، فما زالوا يلومون ولده على إبقاء أبيه هناك، حتى نبش قبره ليلاً ـ بعد خمسة أيام من وفاته ـ ودفنه بمقبرة الإمام أحمد[1]. وهذا الموقف من الحنابلة يدل على اعتزازهم بطائفتهم، وعلى عدم رضاهم عن الصوفية.

ـ **والثاني هو**: الأديب يحيى بن يوسف الصرصري البغدادي الضرير (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م).

خالط الصوفية وأحبهم، ولبس خرقتهم وحضر سماعهم[2].

ـ **والثالث هو**: الطبيب أبو إسحاق بن أحمد الرقي الدمشقي (ت٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م).

كان يحضر ـ أحياناً ـ غناء الصوفية ويتواجد، وله اعتقاد في متصوّف منحرف مخالط للكلاب، يعرف بسليمان الكلاب، ويقال: إن حاله قد خفي على الرقي فغلط فيه[3].

وآخرهم: المؤرخ عبد الرزاق ابن الفوطي البغدادي (ت٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م).

خالط الصوفية ومدحهم، ولبس خرقتهم، وبالغ في الثناء عليهم،

---

(١) ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات مج٤، ١/ ٧٦.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٦٣.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٤٩، ٣٥٠، والداودي: المصدر السابق ١/ ٥، ٦.

وسكن معهم في أربطتهم لقلة ذات يده[1]. وربما كان تأثره بالتصوف والفلسفة، وتكلم الناس في عقيدته، هو السبب في دفنه بمقبرة الصوفية في بغداد، وعدم دفنه مع الحنابلة في مقبرة الإمام أحمد بباب حرب في بغداد[2].

*** ومن مظاهر تأثر علماء الحنابلة بالتصوف وترقيهم في سلّمه أن طائفة منهم تولت مشيخات الصوفية في أربطتهم.**

منهم: الفقيه هبة الله بن حبيش البغدادي (ت٥٦٣هـ/ ١١٦٧م). فوضت إليه مشيخة رباط بدرزيجان من ضواحي بغداد[3].

والثاني هو: الفقيه عبد الرحمٰن ابن التانرايا البغدادي (ت٦٢٢هـ/ ١٢٢٨م). أسندت إليه مشيخة رباط الزوزني ببغداد في سنة (٦٠٨هـ/ ١٢١١م) مع النظر في أوقافه[4].

والثالث هو: المقرئ عبد العزيز بن دلف البغدادي (ت٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م). تولى مشيخة رباط الحريم بدار الخلافة في بغداد[5].

والرابع هو: قاضي القضاة شمس الدين محمد بن إبراهيم المقدسي (ت٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م). أسندت إليه مشيخة خانقاه سعيد السعداء بمصر[6].

وآخرهم: المحدّثة أمة الكريم بنت ناصح الدين ابن الحنبلي الدمشقية (ت٦٧٩هـ/ ١٢٨٠م).

---

(١) ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/٤٨، ٦٩، ٨١، ٩٦، ١٤٨، ومصطفى جواد: المرجع السابق ١/ ٥٥٤، ٥٥٥.

(٢) ابن رجب: المصدر السابق ٢/٣٧٦، وناجي معروف: تاريخ علماء المستنصرية ٢/ ٨٧.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٠٢.

(٤) نفس المصدر ٢/ ١٧٣.

(٥) نفس المصدر ٢/٢١٨، ٢١٩.

(٦) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٢٩٤، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٥٤.

تولت مشيخة رباط بلدق للصوفيات بدمشق[١].

*** وأشير هنا إلى أربعة أمور عن صوفية الحنابلة:**

- **أولها: أنهم لبسوا خرقة الصوفية**[٢]. وصنف فيها كبيرهم الشيخ عبد القادر الجيلاني رسالة في تلبيسها على طريقة الصوفية[٣].

فهل لهذه الخرقة من أصل صحيح؟.

فقد ذكر لها الصوفية روايات منها: ثلاثة طرق أوصلوها إلى النبي ﷺ:

ففي الطريق الأول: يوجد فيه العبد الصالح الخضر.

والثاني: فيه علي بن أبي طالب، وعنه أخذ الحسن البصري الخرقة.

والثالث: فيه علي بن أبي طالب، وعنه أخذ جعفر الصادق الخرقة.

وعن هؤلاء أخذ الصوفية خرقتهم[٤].

وهناك من يذكر الطريقين الأخيرين، ويوقفهما عند علي بن أبي طالب، دون ذكر للنبي ﷺ[٥].

ولهم طريق رابع، مفاده: أن الصوفي أبا بكر ابن هوار رأى في المنام أبا بكر الصديق، فألبسه خرقتين، فلما استيقظ وجدهما عليه، وعنه توارثها الصوفية[٦].

وأقول: لقد اتفق النقاد المحققون من المحدثين كابن الصلاح،

---

(١) الصفدي: المصدر السابق ٩/ ٣٨٧.

(٢) انظر: ابن رجب المصدر السابق ٢/ ٣٥٤، ٢٨٣، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٢٨٦.

(٣) توجد منها نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية. سيد فؤاد: فهرست المخطوطات ١/ ٣٨٩.

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ٣/ ٤٠٩، ٤١٠.

(٥) السبط ابن الجوزي: المصدر السابق ٨/ ٢٦٦.

(٦) الشعراني: الطبقات الكبرى ١/ ١٥٤، وابن الوردي: ٢/ ١١٤.

والذهبي وابن حجر على أنه لم يرد في خبر صحيح، ولا حسن، ولا ضعيف، أنّ الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ألبس الخرقة أحداً من أصحابه، ولا أمر بها. وكل ما يروى في ذلك باطل، ومن الكذب المفترى القول بأن علياً ألبس الحسن البصري الخرقة؛ لأنّ أصحاب الحديث لم يثبتوا للحسن البصري سماعاً منه[1]، فضلاً عن أن يلبسه الخرقة[2]. وأما القول بأن الخضر أخذها عن النبي ﷺ فباطل؛ لأنه توفي قبله بقرون مديدة زمن موسى عليه السلام[3].

ويرى ابن الجوزي أن إسناد خرقة الصوفية كله كذب ومحال[4].

وذهب المؤرخ ابن خلدون إلى القول بأن الصوفية لما أرادوا أن يجعلوا للباسهم أصلاً رفعوا لباس الخرقة إلى علي بن أبي طالب الذي لم يكن يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لباس ولا حال. وقد كان الصديق والفاروق أزهد الناس وأعبدهم بعد رسول الله، ولم يختص واحد منهما في الدين بشيء[5].

وهذا ردّ من ابن خلدون على الصوفية، ونقد لهم وتكذيب لهم في دعواهم، بطريقة لينة ذكية صحيحة.

وأما دعواهم إلباس الصديق خرقتين لأحد الصوفية في المنام، فهي هروب من الحقيقة وإحالة على مجهول. فهم عندما أعوزهم الدليل

---

(١) إذا كان ذلك باطلاً في حق الحسن البصري المتوفى سنة (١١٠هـ/ ٧٢٨م)، فإنّ الإدعاء بأنّ جعفر الصادق (ت١٥٨هـ/ ٧٧٤م) أخذ الخرقة عن علي فهو أولى بالبطلان.

(٢) الشوكاني: الفوائد المجموعة ص٢٥٣، وابن الديبع: تمييز الطيب من الخبيث ص٢٠٥.

(٣) ابن قيم الجوزية: المنار المنيف ص٥٨ وما بعدها.

(٤) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢١٦.

(٥) ابن خلدون: المقدمة ص٣٨٦.

بالتاريخ الصحيح وتبيّن لهم بطلان روايتهم عن الخرقة؛ لجؤوا إلى المنامات هروباً من النقد. وما أسهل الاستنجاد بالأحلام لاختلاق الأخبار، فهي في متناول كلّ إنسان! ومتى كانت المنامات من أدلّة الشرع، ومن طرق إثبات الحوادث التاريخية؟.

ـ **والأمر الثاني هو: أنهم شاركوا الصوفية في سماعهم ورقصهم وترخّصوا فيهما.**

بالرغم من أن الثابت عن إمامهم أحمد بن حنبل، والراجح عند علمائهم تحريمهما[1]؛ مما جعل بعضهم يتحرج من ذلك السماع ويسعى للتخفيف منه لعله يخرجه من دائرة الحرام كأبي القاسم بن يوسف الحواري الذي كان يعقد مجالس السماع في زاويته دون استخدام للدفّ[2]. والمقرئ علي بن عثمان الوجوهي البغدادي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) الذي لم يكن يحضر السماع في رباط ابن الأثير ـ وهو شيخه ـ، وينكر على الصوفية اجتماعهم عليه[3].

ـ **وأما الثالث: فهو أنه لا يوجد من بين صوفية الحنابلة** (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) **من ادعى الحلول ووحدة الوجود**، في زمن ظهر فيه كبار الاتحاديين؛ كمحيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، وقطب الدين ابن سبعين الإشبيلي (ت٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م)[4]، والعفيف سليمان بن علي التلمساني (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)[5].

ويعود سبب عدم قول هؤلاء بالحلول والاتحاد، إلى مذهبهم في

---

(١) عن ذلك انظر: المبحث الثالث من الفصل الثالث.
(٢) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣١٤.
(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٨٥.
(٤) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣٢٩.
(٥) نفس المصدر ٥/ ٤١٢.

موقفه المتشدد من التصوف وأتباعه، وإلى شدة تمسكه بالنص، وما كان عليه السلف الأول.

كما أنه لا يعرف من بين صوفية الحنابلة من مدح الحلولي الحسين الحلاج البغدادي (ت٣٠٩هـ/ ٩٢١م) وعظّمه ووالاه؛ وعندما سئل عنه الشيخ عبد القادر الجيلاني قال: «جناح طال دعواه، فسلّط عليه مقراض الشريعة فقصّه»[١]، وقال عنه كذلك: «عثر الحسين الحلاج فلم يكن في زمانه من يأخذ بيده»[٢].

لكن الصوفي عبد الله الأنصاري الهروي الحنبلي[٣] (ت٤٨١هـ/ ١٠٨٨م)، اتهم بالاتحاد والحلول، وانتحله «قوم من الاتحادية وعظّموه، وذمه قوم من أهل السُّنَّة وقدحوا فيه بذلك»[٤].

وذهب تقي الدين ابن تيمية إلى القول بأنه ليس في كلام الأنصاري شيء من الحلول العام، لكن فيه شيء من الحلول الخاص في حق العبد العارف الواصل إلى ما سماه بمقام التوحيد، وقد أباح بذلك وكنى عنه[٥].

لكن الحافظ ابن رجب يرى أن هؤلاء فد أخطؤوا في حق الأنصاري ولم يفهموه؛ لأنه كان «كثير الإشارة إلى مقام الفناء في توحيد الربوبية، واضمحلال ما سوى الله تعالى في الشهود ـ أي: القلبي ـ، لا في الوجود ـ أي: المادي ـ؛ فيتوهم فيه أنه يشير إلى الاتحاد. . .

وقد انتصر له شيخنا أبو عبد الله ابن القيِّم في كتابه[٦] الذي شرح فيه:

---

(١) ابن رافع السلامي: المنتخب المختار ص١٠.

(٢) الشعراني: المصدر السابق ١/ ١٢٦.

(٣) هو من صوفية الحنابلة الذين عاشوا (في القرن الخامس الهجري/ ١١م).

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٨٤.

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٤٨٥.

(٦) عنوانه: مدارج السالكين في منازل أياك نعبد وإياك نستعين، وهو مطبوع ومتداول.

«المنازل»[١]، وبيّن أن حمل كلامه على قواعد الاتحاد زور وباطل»[٢].

❁ ثانياً: تأثرهم بالفكر الشيعي:

ذكرنا سابقاً أن كل من الحنابلة والشيعة ـ الاثنى عشرية ـ يضلل الآخر، لذا لم أعثر (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) إلا على ثلاثة[٣] من علماء الحنابلة، ظهر عليهم التأثر بالفكر الشيعي:

* **أولهم: النجم سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي** (ت٧١٦هـ/ ١٣١٦م).

انتهى به تأثره بالفكر الشيعي إلى التصريح علانية بانتمائه إلى الرافضة، فكان يسب الصدّيق وعائشة أم المؤمنين، وكبار الصحابة ﷺ! ويقول عن نفسه:

أشعري حنبلي رافضي ... هذه إحدى العبر[٤]

وعندما شاع أمره بين الناس عزّره القاضي الحنبلي بمصر سعد الدين أحمد بن مسعود الحارثي، بالضرب والتشهير والحبس ثم النفي[٥].

ويرجع سبب تشيّعه إلى أنه أثناء إقامته بالمدينة المنورة، خالط الشيعة وصحب شيخهم المعروف بالسكاكيني، فتأثر به وتابعه وأصبح يسب الصحابة. ويقال: أنه تاب عن الرفض عندما كان محبوساً

---

(١) هو لعبد الله الأنصاري وعنوانه الكامل: منازل السائرين.

(٢) ابن رجب: المرجع السابق ١/ ٨٤.

(٣) عاشوا معظم حياتهم في القرن السابع الهجري.

(٤) ابن رافع السلامي: المصدر السابق ص٦٠، وابن حجر العسقلاني: المصدر السابق ٢/ ١٥٤: وابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٦٨، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٣٩.

(٥) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٣٦٩، وابن حجر: نفسه ٢/ ١٥٤ وما بعدها.

بمصر[1]، لكن ابن رجب يرى أن ما أظهره النجم الطوفي، هو من تقيته ونفاقه؛ لأنه رافضي سبّاب[2].

* **وأما الثاني فهو: المؤرخ عبد الرزاق ابن الفوّطي (ت٧٢٣هـ/١٣٢٣م).**

ترك فيه الشيعة الإمامية آثاراً عميقة كادت أن تقتل فيه حنبليته وتلحقه بهم، فهو يعظم أئمتهم الاثنى عشر، ويقول عنهم: عليهم السلام[3]. وترجم لإمامهم الثاني عشر[4] ـ المزعوم ـ محمد بن الحسن العسكري، وسماه: صاحب الزمان؛ معتقداً بوجوده[5]. كما أنه خالط بعض علمائهم، وسكن معهم وأثنى عليهم[6]. وبالغ في تعظيم شيخه النصير الطوسي وأولاده، ووصفه بأنه نصير للحق والدين[7]. ونسي أن شيخه هذا شيعي معتزلي المعتقد[8]، ومذهبه يكفّر كل أهل السُّنَّة[9]، وأنه كان وزيراً للطاغية المغولي هولاكو خان، وجاء معه إلى بغداد وشارك في

(١) نفسه ٢/ ٣٦٩، ٣٧٠، وابن طولون: المصدر السابق ٢/ ٣٨٩.

(٢) ابن رجب: نفسه ٢/ ٣٧٠.

(٣) انظر: ابن الفوطي: المصدر السابق ق٢، ٤/ ٦٥٤، وق٣، ٤/ ١٥٩.

(٤) يدعي الشيعة: أنه ولد نحو سنة (٢٥٥هـ)، وأنه اختفى في سامراء وله نحو خمس سنوات، ويقولون: أنه ما يزال حياً إلى اليوم، وهم ينتظرونه. انظر: ابن الفوطي: المصدر السابق ق٣، ٤/٦٦٨، ٨٦٩، وابن قيم الجوزية: المنار المنيف ص١١٩، وإحسان إلٰهي ظهير: الشيعة والتشيع، ط٤، باكستان، إدارة ترجمان السُّنَّة (١٩٨٤م)، ص٢٧٢ وما بعدها.

(٥) ابن الفوطي: نفسه ق٣، ٤/٦٦٨، ٦٦٩.

(٦) انظر: نفس المصدر ق١، ٤/ ٢٤، ٤٨، ٤٩، وق٣، ٤/ ٣١٨، ٣١٩.

(٧) نفس المصدر ق١، ٤/ ٢١، وق٣، ٤/ ٣٦٧، ٤١٨، ٤٦٤، ٤٦٥، ٥٥٦، وق٤، ٤/ ٧١٦، ٧٢٨، ٧٤٢.

(٨) ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات ٢/ ٣٠٧، ٣٠٨.

(٩) انظر: الكليني: المصدر السابق ١/ ١٨٧.

تدميرها وقتل أهلها، وأنه استولى على مصنفات الناس في الشام والعراق، وأحرق كتب العلوم الشرعية[١].

فيتبين مما ذكرنها أن ابن الفوطي قد تشيّع بالفعل ولم يبق ما يربطه بالحنبلية إلا خيط رقيق.

ومما يزيد الأمر تأكيداً:

أنني **أولاً**: لم أجد في كتابه «تلخيص مجمع الآداب» الروح الحنبلية السلفية التي نجدها في مصنفات علماء الحنابلة؛ كالإكثار من الثناء على السلف وأئمة الحنابلة، والذم لأهل الأهواء والمبتدعة، من المتكلمين، والشيعة، والفلاسفة، والصوفية المنحرفين[٢].

وثانياً: أنه يصف أتباع مذهبه ـ أي: الحنابلة ـ بالطائفة الأحمدية، ولا يسميهم باسمهم المعروفين به بين الناس[٣]، ولا يظهر ميله إليهم والاعتزاز بهم ومدحهم، بما يوحي أنه منهم وعلى مذهبهم؛ لكنه عندما ترجم لأعيان الشيعة أطنب في تعظيمهم والثناء عليهم، وعندما ترجم لإمامهم المهدي المنتظر قرر فيه مذهبهم، ولم يذكر ما تقوله فيه المذاهب السُّنِّية الأربعة.

وثالثاً: أنني لم أعثر له على أي كتاب في نصرة مذهبه الحنبلي، ولا في المذاهب السُّنِّية الأخرى، لكن شيخه النصير الطوسي لم ينسه علم الكلام والفلسفة في أن ينصر مذهبه، فصنف كتاب «تجريد العقائد في عقائد الشيعة الإمامية»[٤].

---

(١) انظر: ابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ٢/ ٣٠٢، والصفدي: المصدر السابق ٢/ ٣٠٧، وابن تيمية: التفسير الكبير ٢/ ٦ و٣/ ١٣٢.

(٢) انظر ـ مثلاً ـ: كتاب تحريم النظر، ومناظرة في القرآن الكريم، لابن قدامة المقدسي.

(٣) انظر: ابن الفوطي: المصدر السابق ق١، ٤/ ١٢١، وق٤، ٤/ ٧٦١.

(٤) عبد الله الجبوري: المستدرة على الكشاف من مخطوطات خزائن كتب الأوقاف =

ويرى الباحث مصطفى جواد أن مخالطة ابن الفوطي للصوفية والشيعة هي التي خففت من حنبليته[1]. لكنني أعتقد أن تعاطي ابن الفوطي لعلم الكلام والفلسفة، ومعاشرته للصوفية والشيعة، ليس أنهما[2] خففا من حنبليته، بل أفسدا تفكيره، وأماتا فيه نخوته لمذهبه واعتزازه به، حتى أن كتب التراجم والتواريخ[3] التي ترجمت لم تذكر له مذهباً، ما عدا ابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة»[4]، وابن العماد الحنبلي في «الشذرات»[5].

وأما الأسباب التي أوصلت ابن الفوطي إلى هذه الحالة، فأهمها أنه عندما أسره المغول في سنة (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) لم يكن نضج علميّاً، ولم يترسّخ فيه المذهب الحنبلي إذ كان له من العمر أربع عشرة سنة[6]، فوجد نفسه في بيئة جديدة وغريبة عنه، فكراً وسلوكاً ولغة، فكأنه ولد من جديد، فتعلّم اللغة الفارسية، وطلب علوم الأوائل، وعاشر الشيعة والصوفية والمغول فأصبح منهم، مما أضعف فيه القدرة على المقاومة والتمسك بمذهبه الحنبلي.

* **وآخرهم هو: المؤرخ قطب الدين اليونيني** (ت٧٢٦هـ/ ١٢٢٥م).

كان أقل تأثراً بالفكر الشيعي بالمقارنة إلى سابقيه. فمن ذلك: أنه مدح وترحّم على بعض علماء الشيعة المغالين في الرفض[7]؛ كأحمد بن

= ط١، بغداد، مطبعة المعارف (١٩٦٥م)، ص١٧٠.

(١) مصطفى جواد: في التراث العربي ١/ ٥٥٥.

(٢) هما: تعاطي علم الكلام والفلسفة، ومعاشرة الصوفية والشيعة.

(٣) التي اطلعت عليها.

(٤) ٢/ ٣٧٤.

(٥) ٦/ ٦٠.

(٦) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٧٤ وما بعدها.

(٧) انظر: اليونيني: المصدر السابق ٣/ ١١، ٧٩، ١٤٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢.

معقل البعلي (ت٦٧١هـ/ ١٢٧٢م)[1]، والنصير الطوسي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) الذي ذكر أنه شيعي معتزلي، ثم مدحه وترحّم عليه[2]، ولم يورد مثالبه، ولا دوره مع هولاكو، ولا ما يقوله خصومه فيه. لكنه عندما ترجم للمؤرخ أبي شامة المقدسي (ت٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م) تنقّصه وذكر مثالبه[3]، ربما لمجرد أنه لم يكن على وفاق مع والده محمد اليونيني بسبب ما حدث بينهما من نزاع في بعض المسائل العلمية[4].

ويستنتج مما ذكرناه عن تأثر علماء بالتصوف والتشيع (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أن مجموعهم بلغ تسعة وثلاثين عالماً، منهم ثلاثة فقط تأثروا بالفكر الشيعي، وستة وثلاثون تأثروا بالتصوف، منهم تسعة وعشرون انتموا إليه، وخمسة من أقطابه، وهم: عبد القادر الجيلاني، وعثمان بن مرزوق، وجاكير محمد الكردي، وأبو القاسم الحواري، ومحمد اليونيني. كما أن المتشيعين منهم كان عددهم قليلاً جداً، مما يدل على أن الغالبية العظمى من علماء الحنابلة، يتمتعون بحصانة مذهبية قوية تجاه التشيع، حالت دون تأثرهم به، وإن كان بعضهم قد تأثر به وانتمى إليه كالنجم الطوفي، وابن الفوطي الذي ترك فيه آثاراً عميقة وكاد أن يلتحق به.



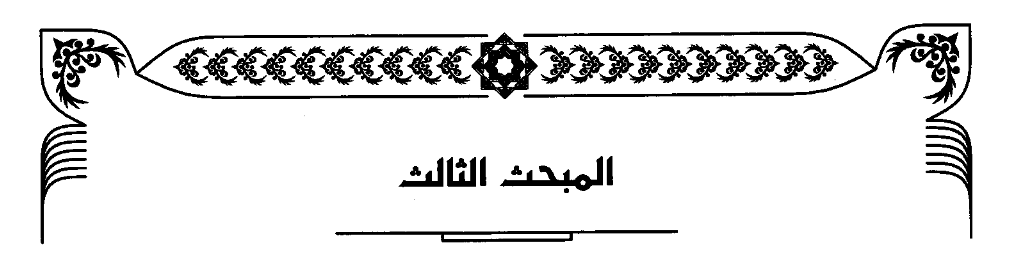
---

(١) نفسه ٣/ ١١.

(٢) نفسه ٣/ ١١، ٧٩.

(٣) اليونيني: المصدر السابق ٢/ ٣٦٧، ٣٦٨.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٧٣.



المبحث الثالث

انتقال علماء الحنابلة إلى المذهبين الشافعي والحنفي

استقر الحال بأهل السُّنَّة في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) على التمذهب بأربعة مذاهب فقهية دون سواها، وانقسموا إلى طوائف متنافسة، كل منها مستقل بعلمائه ومؤسساته، ويسعى جاهداً إلى جذب أكبر عدد ممكن من الأتباع إلى صفه بمختلف الوسائل، مما أدى ببعض علماء الحنابلة إلى تغيير مذهبهم، والالتحاق بالشافعية أو بالحنفية.

❁ أولاً: انتقالهم إلى المذهب الشافعي:

أحصيتُ من علماء الحنابلة الذين تحوّلوا إلى الشافعية: ثمانية عشر عالماً[1]، من بينهم ستة تولّوا التدريس في المدارس الشافعية بعد تركهم لمذهبهم:

(١) انظر: ابن رجب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ٣٢، ٥٧، ٦٣، وابن كثير: المصدر السابق ١٢/ ١٣، ١٩٤ و١٣/ ٣٩، ٦٠، ٦٩، ١٤٠، ١٤٩، ١٤١، ١٥٦، ١٥٨. الصفدي: المصدر السابق ٢/ ١٢٩ و٥/ ٢٥٣، و٩/ ١٤، وأبو شامة: الذيل على كتاب الروضتين ص١٠. الذهبي: العبر ٣/ ٢٣٣، والمختصر المحتاج إليه ص٩٢، وسير أعلام النبلاء ٢٣/ ١ ـ ٨، وتاريخ الإسلام ج: (٦١١ ـ ٦٢٠هـ)، ص٣٩٢، وج: (٦٣١ ـ ٦٤٠هـ)، ص١٦٩، وميزان الاعتدال ٣/ ٥٥٨، واليونيني: المصدر السابق ٢/ ٦٨٠، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣١، وابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٣٧، =

أولهم: أبو الفتح ابن الحمامي البغدادي (ت٥١٤هـ/ ١١٢٠م).

نقم عليه الحنابلة أشياء لم تحتملها أخلاقهم الخشنة، فانتقل إلى الشافعية وتفقّه عليهم من جديد، فوجدهم على أوفى ما يريد إجلالاً وإكراماً، وجعلوه مدرساً لهم في نظامية بغداد.

ولا تعرف الأمور التي أنكرها عليه الحنابلة، إذ لم يذكرها المؤرخان ابن الجوزي، وابن كثير، اللذان ترجما له[١]. وربما كانت متعلقة بمسائل العقائد وعلم الكلام، مما جعله لا يتحمل مضايقاتهم ويلتحق بالشافعية، ولا يعرف رد فعل الحنابلة تجاه ما أقدم عليه، فهل سكتوا عنه، أم طاردوه وضيقوا عليه كما طاردوا من قبله الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٦٠م)[٢]، وابن عقيل[٣].

والثاني هو: الفقيه المجير أبو القاسم بن المبارك البغدادي (ت٥٩٣هـ/ ١١٩٦م).

عيّنه الشافعية ـ بعد تحوّله إليهم ـ مدرساً بنظامية بغداد[٤].

والثالث هو: الفقيه أبو الخير البغدادي.

انتقل إلى المذهب الشافعي في سنة (٦٠٤هـ/ ١٢٠٧م)، ودرّس بمدرسة أم الخليفة الشافعية في بغداد، وحضر عنده الأكابر من سائر الطوائف[٥].

= والسيوطي: بغية الوعاة ٢/ ٢١٢، وبشار عواد معروف: المنذري وكتابه التكملة بغداد، مطبعة النجف، (١٩٦٨م)، ص٢٩، ٤٣، ٤٤.

(١) ابن الجوزي: نفس المصدر ٩/ ٢٥١، وابن كثير: نفس المصدر ١٢/ ٤٩، وطبقات فقهاء الشافعيين ٢/ ٥٤٦.

(٢) كان حنبلياً ثم تحوّل إلى الشافعية. ابن الجوزي: نفس المصدر ٧/ ٢٦٧.

(٣) بسبب ميله إلى المعتزلة، ثم عاد إلى أصحابه. ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٧٣.

(٤) أبو شامة: المصدر السابق ص١٠.

(٥) ابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٤٩، والذهبي: سير أعلام النبلاء ج٢٣ ص١٠٨.

والرابع هو: الفقيه أبو العباس أحمد بن الشهاب محمد بن خلف المقدسي (ت٦٨٣هـ/ ١٢٤٠م).

انتقل إلى الشافعية بعدما جاوز الخامسة والثلاثين من عمره، فناب عنهم في القضاء، وعيّنوه مدرساً بالمدرسة العذراوية بمدينة دمشق[١].

وأما الخامس فهو: الفقيه أبو بكر محمد بن يحيى المظفر البغدادي (ت٦٣٩هـ/ ١٢٤١م).

درّس للشافعية بالمدرسة النظامية، والأصبهبندية، والفخرية ببغداد، وناب في القضاء عن القاضي أبي عبد الله بن فضلان الشافعي (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)[٢].

وذكر الحافظ ابن رجب أن هذا الرجل غيّر مذهبه طلباً لمتاع الدنيا[٣]، وقال عنه المؤرخ ابن كثير: إنه نال من المذهب الشافعي منالاً كثيراً[٤].

* **وآخرهم: الأديب شمس الدين بن أبي الحسين البعلي** (ت٦٨٠هـ/ ١٢٨١م).

عيّنه الشافعية مدرساً لهم في مدرسة أمين الدولة بجامع بعلبك[٥].

وأما الباقون ـ من الذين تشفّعوا ـ فسأذكر منهم خمسة:

أولهم: أبو بكر محمد بن حمد البندنيجي البغدادي (ت٥٣٨هـ/

---

(١) ابن كثير: طبقات فقهاء الشافعية ٢/ ٨٣٠، ٨٣١، وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية ٢/ ٧١، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٢٥، والذهبي: نفس المصدر ٢٣/ ٧٥.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٦٣١ ـ ٦٤٠هـ)، ص٤١٥.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٦٣.

(٤) ابن كثير: طبقات فقهاء الشافعيين ٢/ ٨٤٣.

(٥) الصفدي: المصدر السابق ٢/ ١٢٩، واليونيني: المصدر السابق ٢/ ٦٨٠.

١١٤٣م). لم يثبت على المذهب الشافعي طويلاً، إذ انتقل إلى الحنفية، فسماه الناس بحنفش[1].

والثاني هو: الفقيه أبو الحسن علي بن سعيد البغدادي (ت٥٩٢هـ/ ١١٩٥م). يقال: إنه لم يثبت على المذهب الشافعي، وتحوّل إلى مذهب الشيعة الإمامية[2].

والثالث هو: المتكلم عمر بن السعادات الدباس البغدادي (ت٦٠١هـ/ ١٢٠٤م). عندما انتقل إلى الشافعية، أسكنوه في المدرسة النظامية، وولّوه الإشراف على مكتبتها[3].

والرابع هو: الفقيه أبو علي الحسن بن أبي بكر الزبيدي البغدادي (ت٦٢٩هـ/ ١٢٣١م). لم يستقر على المذهب الشافعي، إذ سرعان ما التحق بالحنفية، ورمي بالاعتزال[4].

وأما الخامس فهو: المتكلم سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٣م). لما التحق بالشافعية تفقه من جديد على القاضي أبي عبد الله بن فضلان البغدادي[5]، وهو المتكلم الحنبلي الوحيد المعروف بأنه غيّر مذهبه وصار شافعياً.

وآخرهم هو: الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري المصري (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). كان حنبلياً كوالده[6]، ثم أصبح شافعي الفروع

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٢١ ـ ٥٤٠هـ)، ص٤٧٧، وميزان الاعتدال ٣/ ٥٥٨.
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ١٣.
(٣) ابن النجار: المصدر السابق ٢٠/ ٥٧.
(٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٦٢١ ـ ٦٣٠هـ)، ص٣٤٢.
(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٣٦٤، وابن خلكان: المصدر السابق ٢/ ٤٥٥، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ١٤٠، ١٤١.
(٦) لم أعثر في المصادر التي بين يدي أن المنذري وأباه كانا حنبليين. لكن =

أشعري الأصول، على يد الحافظ أبي الحسن بن المفضل المقدسي المالكي الأشعري (ت٦١١هـ/ ١٢١٤م)، واستتابه على رؤوس الأشهاد عن مذهب الحنابلة، وأعلن أمامهم تحوّله إلى مذهب الأشاعرة[١]؛ لكي يتسنى له تولي المناصب التدريسية في ظل الدولة الأيوبية، التي لم تكن تسندها للحنابلة، فلما غيّر مذهبه درّس بالجامع الظافري، وعين إماماً بالمدرسة الصاحبية بالقاهرة[٢].

* وفيما يخص الفقيه أحمد بن معالي الحربي البغدادي (ت٥٥٤هـ/ ١١٥٩م) فقد روى المؤرخان ابن الجوزي، وابن رجب البغدادي أنه كان حنبلياً ثمّ تشفّع ثمّ عاد إلى مذهب الحنابلة[٣]. لكن المؤرخين الذهبي والصفدي ذكرا أن هذا الرجل تخلى عن مذهب الحنابلة والتحق بالحنفية، ثمّ تحول إلى الشافعية ثمّ تركهم وتحرر من التمذهب وأصبح يقول: «أنا الآن متّبع للدليل، ما أقلد أحداً من الأئمة»[٤]. ويبدو أن الرواية الأولى هي الأصح؛ لأنّ راويها ابن الجوزي كان معاصراً لهذا الحنبلي.

*** وأشير هنا إلى أمرين:**

أولهما هو: أن المؤرخ ابن شاكر الكتبي الدمشقي (ت٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م) ذكر أن قاضي القضاة أبا صالح ابن عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلاني (ت٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م) كان حنبلياً، ثم تحول إلى المذهب الشافعي[٥]. وهذا الخبر تفرد به عن غيره من المؤرخين، وهو خطأ بيّن؛

= الباحث بشار عواد معروف ذكر ذلك، معتمداً على كتاب نزهة الأنام لابن دقمان (بشار عواد: المرجع السابق ص٢٦)، وهذا الكتاب لم أعثر عليه.

(١) نفس المرجع ص٤٣.

(٢) نفس المرجع ص٤٤.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٩٠، وابن رجب: المصدر السابق ١/ ٢٣٢.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٣١٥، والصفدي: المصدر السابق ٧/ ١١٢.

(٥) ابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ٤/ ١٩٢ (طبعة إحسان عباس).

لأنه من المعروف أن أول من تولى منصب قاضي القضاة من الحنابلة هو أبو صالح هذا[1].

والأمر الثاني هو: أن شافعية بغداد سعوا إلى إغراء اثنين من علماء الحنابلة ليتحولا إلى مذهبهم لكنهم فشلوا في ذلك:

أحدهما: الأديب أبو البقاء العكبري الضرير (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، ذهبوا إليه وقالوا له: انتقل إلى مذهبنا ونعطيك تدريس النحو واللغة العربية في المدرسة النظامية. فأقسم بالله وقال لهم: «لو أقمتموني وصببتم عليّ الذهب حتى أتوارى، ما رجعت عن مذهبي»[2].

والآخر هو: المقرئ أبو محمد عبد الصمد بن أحمد البغدادي (ت٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، وذلك أنه عندما بنى الخليفة المستعصم بالله (٦٤٠ ـ ٦٥٦هـ/ ١٢٤٢ ـ ١٢٥٨م) مسجد قمرية ببغداد وأمر وزيره[3] بجمع القراء لاختيار إمام له، كان من بينهم عبد الصمد هذا، فعرض عليه الوزير الانتقال إلى مذهب الشافعي، فأبى، فقال له الوزير: أليس مذهب الشافعي حسناً؟ قال: بلى، لكن مذهبي ما علمت فيه عيباً أتركه لأجله. فلما سمع به الخليفة وأعجبه ردّه، جعله إماماً للمسجد[4].

❁ ثانياً: انتقالهم إلى المذهب الحنفي:

أحصيتُ من علماء الحنابلة الذين تحولوا إلى الحنفية ثمانية علماء (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م):

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٩١، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ١٦٢.

(٢) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ١١١، والصفدي: نكت الهميان ص١٧٩، والسيوطي: بغيت الوعاة ٢/ ٣٩. الداودي: المصدر السابق ١/ ٢٣٢.

(٣) لم أجده.

(٤) ابن رجب: نفس المصدر ٢/ ٢٩٢.

أولهم: **المقرئ أبو العز محمد بن القاسم البغدادي** (ت٥٣٠هـ/ ١١٣٥م)[١].

والثاني: وهو المتكلم أبو جعفر عبد السيد ابن الزيتوني البغدادي (ت٥٤٢هـ/ ١١٤٧م). عندما تحوّل إلى مذهب الحنفية أصبح ينصر الاعتزال[٢].

والثالث: هو الأديب أبو بكر الوجيه ابن الدهان البغدادي (ت٦١٢هـ/ ١٢١٥م). أذاه الحنابلة فتحنّف، ثمّ أذاه الحنفية فالتحق بالشافعية، وجعلوه مدرّساً للنحو في المدرسة النظامية. وقد ذمّه كثير من الناس لعدم استقراره على مذهب واحد، واتّهموه بأنه يسعى وراء المكاسب المادية[٣]، وقالوا فيه أشعاراً، منها:

ألا مبلّغ عني الوجيه رسالة	وإن كان لا تجدي إليه الرسائل
تمذهبت للنعمان بعد ابن جنبل	وذلك لما أعوزتك المآكل
وما اخترت رأي الشافعي تديناً	ولكنما تهوى الذي هو حاصل
وعما قليل لا شك أنك صائر	إلى مالك فافهم لما أنا قائل[٤]

والرابع: هو المفسر أبو اليمن تاج الدين الكندي الدمشقي (ت٦١٣هـ/ ١٢١٦م). تحوّل إلى المذهب الحنفي في الفروع، وبقي على مذهب الحنابلة في العقيدة، ولم يتبنى المذهب الأشعري[٥].

---

(١) الصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٣٤٩.

(٢) ابن الجوزي: المصدر السابق ١٠/ ٢٨، والذهبي: المختصر المحتاج إليه ص٢٧٥.

(٣) ابن الأثير: المصدر السابق ٩/ ٣١١، والفيروزآبادي: البلغة ص١٩٧، وياقوت الحموي: معجم الأدباء ٥/ ٢٢٦٣، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٨٧.

(٤) ابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/ ٣٣٧، ٣٣٨، والسيوطي: بغية الوعاة ٢/ ٢٧٤، وياقوت الحموي: نفس المصدر ٥/ ٢٢٦٣.

(٥) الذهبي: المصدر السابق ٢٢/ ٣٨، ٣٩، وابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء ١/ ٢٩٧، وياقوت الحموي: المصدر السابق ٣/ ١٣٣٢.

وأما الخامس: فهو المؤرخ شمس الدين سبط ابن الجوزي الدمشقي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م). تخلى عن مذهبه الحنبلي والتحق بالحنفية، على يد ملك دمشق المعظم عيسى بن العادل (ت٦٢٤هـ/ ١٢٢٧م)، فانتقده كثير من الناس، وقالوا: إنه بدّل مذهبه طلباً للدنيا[(١)]. وقد قال له أحدهم ـ وهو على المنبر ـ: «إذا كان للرجل كبير، ما يرجع عنه إلا بعيب ظهر له، فأي شيء ظهر لك في الإمام أحمد حتى رجعت عنه؟ فقال له: أسكت. فقال الرجل: أما أنا فسكتّ، وأما أنت فتكلم. فرام الكلام فلم يستطع، ونزل عن المنبر»[(٢)] عندما لم يجد جواباً مقنعاً.

ويرى المؤرخ قطب الدين اليونيني أن السبط وإن كان قد انتقل إلى الأحناف، فإنه ظل معظماً لمذهب أحمد بن حنبل، وإنما انتقل عنه في الصورة الظاهرة فقط[(٣)].

وهذا يؤيد رأي القائلين بأن السبط لم يكن صادقاً في التحاقه بالأحناف، وإنما غايته من ذلك المكاسب الدنيوية، لذا روي أنه مال في آخر عمره إلى الشيعة الإمامية، وصنف لهم كتاباً في الأئمة الإثنى عشر[(٤)].

والسادس: هو الفقيه أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرزاق الرسعني (ت٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م). تفقّه على والده[(٥)] في المذهب الحنبلي، ثم تخلى

---

(١) ابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ٤/٣٥٦.

(٢) أبو شامة: ذيل الروضتين ص٤٨، والنعيمي: المصدر السابق ١/ ٤٨٠، واليونيني: المصدر السابق ١/ ٤١.

(٣) اليونيني: نفس المصدر ١/ ٤١.

(٤) ابن رافع السلامي: المنتخب المختار ص٢٣٧، وجورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ١٤/ ٣٤٤.

(٥) كان والده عبد الرزاق بن الرسعني من كبار علماء الحنابلة. ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٧٤.

عنه وتحوّل إلى المذهب الحنفي[1].

وأما الاثنان الأخيران فهما: القاضي أبو العباس أحمد بن إبراهيم الرومي الدمشقي (ت٧١٠هـ/ ١٣١٠م)، والمحدث إبراهيم بن يحيى الكيال الدمشقي (ت٧٣٤هـ/ ١٣٣٣م)[2].

❀ ثالثاً: فيما يخص تحوّل علماء الحنابلة إلى المالكية:

فإني لم أعثر على أي عالم منهم التحق بهؤلاء (في خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م) على غرار ما حدث مع الشافعية والحنفية.

والسبب الرئيسي في ذلك ـ على ما يبدو ـ: هو أن الحنابلة الذين كانت لهم نية في تغيير مذاهبهم، لم يجدوا عند المالكية من المغانم ما يغريهم ويدفعهم إلى الالتحاق بهم؛ لأن المالكية كانوا أقلية بالمشرق الإسلامي، ولم تكن لهم فيه دول على مذهبهم في الفروع، ومؤسساتهم العلمية فيه قليلة، إذ لم تكن لهم في بغداد أية مدرسة خاصة بهم، ولهم في دمشق أربعة مدارس فقط[3].

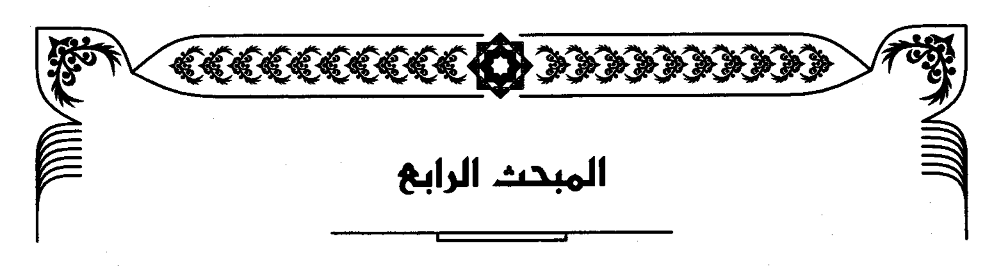
*** ويتبين مما ذكرناه عن انتقال علماء الحنابلة إلى المذهبين الشافعي والحنفي** (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أن مجموعهم بلغ ستة وعشرين عالماً، من بينهم ثمانية عشر التحقوا بالشافعية، وثمانية تحوّلوا إلى الحنفية؛ لأسباب متعددة فبعضهم دفعه تضييق الحنابلة عليه إلى تغيير مذهبه، وآخرون بدّلوه طمعاً في المغانم والجرايات. والكثيرون منهم سكتت المصادر عن سبب تخليهم عن المذهب الحنبلي، لكنها

---

(١) ابن أبي الوفاء القرشي: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ١/ ٢٩.
(٢) ابن حجر: المصدر السابق ١/ ٩١، والذهبي: معجم شيوخ الذهبي: ص١٢٨.
(٣) عن ذلك انظر: المبحث الثاني من الفصل الثاني.

أشارت إلى أنهم تولّوا مناصب تدريسية وقضائية عقب تحوّلهم عن طائفتهم. لكن ذلك لا يمنع من أن يكون بعضهم قد غيّر مذهبه بدافع من الإعجاب والاقتناع، والتأثر بالمذهبين الحنفي والشافعي. وبتخلي هؤلاء عن المذهب الحنبلي، تكون الحركة العلمية الحنبلية قد فقدت كفاءات علمية متعددة التخصصات، لكنها هي كذلك كسبت علماء جدد، تخلّوا عن مذاهبهم والتحقوا بها وأخلصوا لها.





المبحث الرابع

تأثير علماء الحنابلة في الأفكار والطوائف المعاصرة لهم

أعطى علماء الحنابلة دفعاً قوياً للحركة العلمية الحنبلية في المشرق الإسلامي (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) بفضل جهودهم في نشر العلم وإقامة مؤسساته[١]، مما مكنهم من خدمة مذهبهم، ونشر أفكارهم، والتأثير في المذاهب والطوائف المعاصرة لهم.

❁ أولاً: تأثيرهم في المذاهب الفقهية والفكرية:

ففيما يخص تأثير علماء الحنابلة في الاجتهاد الفقهي، فهم لم يغلقوا بابه، ومارسه كثير منهم دون حرج، وذموا التقليد وكسروا قيده، في وقت اطمأن إليه معظم علماء المذاهب السُّنِّية الأخرى[٢]. فكان لهم بذلك الفضل الكبير في بعث روح الاجتهاد بين أهل العلم، وإيجاد تيار فقهي متحرر ـ إلى حد كبير ـ من التعصب المذهبي، ولا يحتكم إلا إلى الدليل، وقد تجلى ذلك في كتاب «المغني» للموفق، و«مجموع الفتاوى» لابن تيمية.

*** وأما عن تأثيرهم في علم الكلام:**

فإن معظمهم قد ذموه ونفّروا منه؛ وأكثرهم انتقاداً له ـ في موضوعاته ومنهاجه ـ هم: ابن عقيل، وابن الجوزي، والموفق ابن

---

(١) عن ذلك انظر: الفصلين الأول والثاني.

(٢) عن ذلك انظر: مبحث الاجتهاد والتقليد، من الفصل الثالث.

قدامة، وابن تيمية، فكان لهم الدور الكبير في إيجاد تيار نقدي بين أهل العلم، لا يكتفي بالذم لعلم الكلام والتنفير منه فحسب، وإنما تبنى فكرة الخوض فيه لمناقشته والرد عليه بالمنقول والمعقول.

وللباحث جلال محمد موسى رأي مفاده أن الحنابلة كانوا هم السبب في توسع الأشاعرة في استخدام العقل وإعطائه الصدارة، وفي اقترابهم من المعتزلة وانكماش النص عندهم؛ لأنهم ـ أي: الحنابلة ـ «بالغوا في إجراء النصوص على ظاهرها، فأصبحوا هم والمشبهة والمجسمة سواء»[1].

وقوله هذا غير صحيح على إطلاقه؛ لأن السبب الرئيسي في توسع الأشاعرة في استخدام العقل على حساب النص، ليس ما ذهب إليه هذا الباحث، وإنما هو طبيعة المذهب الأشعري نفسه؛ لأن مؤسسه أبا الحسن الأشعري هو متكلم يقدِّم الرأي على الشرع بالدرجة الأولى، وقد عاش على الاعتزال عمراً مديداً، ثم عندما تخلى عنه لم يتخلّص من شوائبه نهائياً[2]، وهو يحبذ الاشتغال بعلم الكلام وله في ذلك رسالة: «استحسان الخوض في علم الكلام»[3]. كما أن في مذهبه مسائل غامضة تتعارض مع ظاهر الشرع[4]، دفعت أتباعه من بعده إلى التوسع في استخدام العقل لشرح تلك المسائل والدفاع عن مذهبه. كل ذلك جعل المؤرخ أحمد أمين يقول عن المذهب الأشعري: «فنحن إذا أنصفنا قلنا:

---

(١) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (١٩٧٥م)، ص٢٠٢.

(٢) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية، حققه محمد رشاد سالم بيروت، مكتبة دار العروبة، (د ت)، ٢/ ٢٠٥.

(٣) الزركلي: الأعلام ٥/ ٦٩.

(٤) كمسألة الكلام النفسي، ونفي قيام الصفات الاختيارية بذات الله، وإنكار الحكمة والسببية، وقد تم التطرق لهذه المسائل في الفصل الثالث.

إن مذهبه هو مذهب المعتزلة معدلاً في بعض مسائله»[١].

ثم بعد ذلك فمن الجائز أن يكون بعض علماء الأشاعرة، قد بالغ في استخدام العقل وتأويل الصفات؛ كرد فعل معاكس لمواقف بعض علماء الحنابلة الذين بالغوا في إثبات الصفات. كما أن جلال موسى قد تحامل على الحنابلة وافترى عليهم، عندما اتهمهم بالتشبيه والتجسيم؛ وقد سبق وأن بيّنا أن الغالبية العظمى من علمائهم يثبتون الصفات دون تشبيه ولا تأويل[٢]. وإجراء هؤلاء للنصوص على ظاهرها لا يعني: التجسيم على ما فهمه الباحث؛ وإنما المقصود منه هو إثبات الصفات الواردة في الآيات والأحاديث الصحيحة، مع الاعتقاد بمغايرتها لصفات المخلوقين، وبمعنى آخر: إثبات وجود لا إثبات كيفية.

*** وأما عن تأثير علماء الحنابلة في التصوف:**

فهم أكثر علماء أهل السُّنَّة ذماً وانتقاداً له ولأتباعه، في مقدمتهم: ابن عقيل، وابن الجوزي، وابن تيمية[٣]، الذين كان لهم دور كبير في التصدي لانحرافات الصوفية وكشف أحوالهم الغريبة للناس، مما أدى إلى ظهور معارضة نقدية للصوفية، انتشرت بين العلماء والعوام على حد سواء. كما أن صوفية الحنابلة قد ساهموا بفاعلية في نشر التصوف وتهذيبه، وإبعاده عن دعاوى الحلول ووحدة الوجود، على أيدي كبار أقطابهم؛ كالشيخ عبد القادر الجيلاني، وعثمان بن مرزوق، وجاكير بن دشم الكردي[٤].

---

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام ط٣، مصر مكتبة النهضة المصرية، (١٩٦٤م)، ٤/ ٦٥.
(٢) انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث.
(٣) عن انتقادات هؤلاء للتصوف ورجاله انظر: المبحث الثالث من الفصل الرابع.
(٤) عن ذلك انظر: المبحث الثاني من هذا الفصل.

۞ ثانياً: تأثيرهم في العوام والطوائف المعاصرة لهم:

*** ففيما يخص تأثير علماء الحنابلة في عامة الناس**: فقد كان لبعضهم دور كبير في ذلك:

منهم: الحافظ أبو العلاء العطار الهمذاني (ت٥٦٩هـ/ ١١٧٣م) له في بلده ـ همذان ـ تلاميذ وأتباع كثيرون، بفضل نشاطه وصدقه معهم وإخلاصه لهم، حتى أنه كان عندما يمر في شوارع المدينة يقف الناس احتراماً له[١]. وقد وصل جاهه إلى أهل خوارزم وهم معتزلة، واهتموا بمؤلفاته مع علمهم بشدته في الحنبلية، ومباينته لهم في المذهب[٢].

ومنهم: الصوفي عثمان بن مرزوق المصري (ت٥٦٤هـ/ ١١٦٨م) كان له أتباع كثيرون بمصر، بلغ عددهم ستمائة رجل، وبعد وفاته بقيت جماعة تنتسب إليه[٣].

وللصوفي أبي القاسم بن يوسف الحواري (ت٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م) أتباع ونفوذ قوي في قرى حوارى، وحوران، والجبل، والبثنية من بلاد الشام[٤].

*** وعن تأثيرهم في المعتزلة:**

فلم أعثر لهم في ذلك إلا حالة واحدة، هي أن الفقيه أبا الحسن ابن الزاغوني البغدادي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) صحب المتكلم أبا الحسن أحمد ابن الأبنوسي المعتزلي البغدادي (ت٥٤٢هـ/ ١١٤٧م)، فما زال

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣٢٦.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٦١ ـ ٥٧٠هـ)، ص٣٣٧، ٣٣٨.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ٣١٠، والشعراني: المصدر السابق ١/ ١٥٠، ١٥١، والمناوي: المصدر السابق ٢/ ٢٦٦.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٧٧، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٥/ ٣١٣، ٣١٤.

معه يناقشه ويجادله، حتى نقله إلى مذهب المحدثين والحنابلة في الأصول، وبقي على مذهب الشافعي في الفروع[1].

* **ولعلماء الحنابلة تأثير واضح على الشافعية:** فقد تجلى في صنفين منهم:

الأول: تبني مذهب المحدثين والحنابلة في الأصول، وبقي شافعي الفروع.

والثاني: انتقل إلى المذهب الحنبلي أصولاً وفروعاً.

ـ ففيما يخص الأول، فسأذكر منه ستة علماء:

أولهم: الفقيه أبو الحسن بن عبد المالك الكرجي (ت٥٣٢هـ/ ١١٣٧م). له كتاب مشهور في عقيدة السلف، عنوانه: «الفصول في اعتقادات الأئمة الفحول»، وله كذلك قصيدة تائية في السُّنَّة، فيها تصريح بإثبات الصفات، وذم للأشعري[2].

والثاني هو: الفقيه أبو الخير يحيى بن أبي الخير العمراني اليمني (ت٥٥٨هـ/ ١١٦٢م)، له كتاب عنوانه: «الانتصار في الرد على القدرية الأشرار»، نصر فيه عقيدته الحنبلية، ورد فيه على الأشاعرة[3].

والثالث هو: شيخ الشافعية أبو العباس أحمد بن نعمة النابلسي (ت٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م) أشهد ـ عندما حضرته الوفاة ـ ابن تيمية وطائفة من الأعيان، أنه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل في الأصول[4].

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/١٢٦، وابن كثير: طبقات فقهاء الشافعيين ٢/٦١٩، ٦٢٠.

(٢) السمعاني: الأنساب ١/١٨، والذهبي: تاريخ الإسلام ج: (٥٢١ ـ ٥٤٠هـ)، ص٢٩٥، وابن قاضي شهبة: المصدر السابق ١/٣١١.

(٣) اليافعي: مرآة الجنان ٣/٣٢٣، ٣٢٤، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٤/١٨٦.

(٤) الذهبي: معجم شيوخ الذهبي ص٢٤.

والثلاثة الباقون هم من تلاميذ الشيخ تقي الدين ابن تيمية، تأثروا به في الأصول وحافظوا على مذهبهم الشافعي في الفروع[1]، هم: الحافظ أبو الحجاج المزي (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤١م)، والمؤرخ شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)، والحافظ ابن كثير (ت٧٤٧هـ/ ١٣٧٢م)[2]. ومما سهّل عليهم التخلي عن مذهب الأشاعرة، وتبني مذهب الحنابلة والمحدثين في الأصول، هو كونهم من أهل الحديث الذين ينفرون من علم الكلام، ويعلمون أن مذهب كل من الإمامين أحمد والشافعي هو واحد، يعرف بمذهب السلف وأصحاب الحديث[3].

ـ وأما الصنف الثاني ـ من الشافعية ـ الذين تحنبلوا أصولاً وفروعاً، فمنهم اثنان:

أولهما: الحافظ أبو الفضل ابن ناصر السلامي البغدادي (ت٥٥٠هـ/ ١١٥٥م). خالط الحنابلة وتأثر بهم، وانتقل إلى مذهبهم لمنام: رأى النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ حثّه فيه على اتباع مذهب المقرئ أبي منصور الخياط الحنبلي البغدادي (ت٤٩٩هـ/ ١١٠٥م)[4].

والثاني هو: الفقيه الصوفي أبو العباس أحمد بن إبراهيم الواسطي (ت٧١١هـ/ ١٣١١م). ارتحل من بلده إلى بغداد والقاهرة ودمشق، وفيها

---

(١) سماهم الباحث هنري لاوست: الشافعية الحنابلة، وكتب عنهم مقالين مركزين في: Les schismes dans l' islam P 274, 275, et Encyclopedie de l' islam P tome 3 P 979.

(٢) انظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/١٤٩٨، ١٤٩٩، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/١٥٦، ٢٣١.

(٣) عن موقف هؤلاء من علم الكلام انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث.

(٤) الموفق ابن قدامة: كتاب التوابين ص٢١٧، ٢١٨، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/٢٦٩، وابن الدمياطي: المستفاد ص٢٨، وابن رجب: المصدر السابق ١/٢٢٦، ٢٢٦.

ـ أي: دمشق ـ التقى بالشيخ تقي الدين ابن تيمية فدلّه على الطريق السُّنّي في الزهد والعبادة، فانتقل إلى مذهب الحنابلة، وأقبل على قراءة كتبهم[1].

ويذكر أن ظاهرة تحوّل بعض علماء الشافعية إلى المذهب الحنبلي قد عرفت قبل (القرن السادس الهجري/ ١٢م)، واستمرت إلى ما بعد (القرن السابع الهجري/ ١٣م)، منهم: الفقيه أبو الوفاء بن القواس البغدادي (ت٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، والمقرئ أبو الخطاب بن علي الصوفي البغدادي (٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)[2]، والنحوي أبو محمد جمال الدين بن هشام الدمشقي (ت٧٦١هـ/ ١٣٦٠م)، والمحدث عبد الله بن سعد الماسوحي الدمشقي (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)[3].

*** وأشير هنا إلى أنني لم أعثر على علماء مالكية ولا حنفية انتقلوا إلى مذهب الحنابلة** في القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م)، ولا قبلهما ولا بعدهما[4]. لكنني عثرت على علماء مالكية تحوّلوا إلى الشافعية والحنفية[5]، وعلى حنفية صاروا شافعية ومالكية[6].

ولعل السبب الذي حال دون التحاق علماء من المالكية والحنفية هو التعصب المذهبي بينهم والحنابلة، وقلة المغانم والجرايات

---

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٣٥٩.

(٢) نفس المصدر ١/ ٥٠، ٥٩، ٦٠.

(٣) الذهبي: معجم شيوخ الذهبي ص٨٧، وابن حجر: المصدر السبق ٢/ ٢٦١، ٣٠٨.

(٤) هذا لا يعني أن ذلك التحوّل لم يحدث، وإنما أنا لم أعثر على علماء مالكية وحنفية لم يتحولوا إلى الحنابلة.

(٥) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ١٤/ ٣١، والسيوطي: بغية الوعاة ١/ ٢٣٠.

(٦) انظر: المقريزي: المقفى الكبير ٢/ ١١٩، وابن شاكر الكتبي: المصدر السابق ٢/ ٣٢٢، وابن العماد الحنبلي: المصدر السابق ٦/ ٥.

والمناصب عند الحنابلة. وأما سبب تحوّل بعض علماء الشافعية إلى الحنابلة، فيبدو أن التقارب المذهبي بين الطائفتين هو السبب، بحكم علاقة الود التي كانت بين الإمامين الشافعي وأحمد.

كما أنه يلاحظ على تأثير علماء الحنابلة في مجتمعهم (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) أنه كان ضعيفاً من حيث تغيير الواقع، فعلى الرغم من ازدهار حركتهم العلمية، وكثرة مؤسساتهم وعلمائهم، فإنهم لم يغيروا مجرى التيار الاجتماعي العام بالمشرق الإسلامي، وفقدوا من العلماء أكثر مما كسبوا، إذ انضم إليهم عشرة من الشافعية، ثمانية وافقوهم في الأصول فقط، واثنان التحقوا بهم أصولاً وفروعاً، وفقدوا ستة وعشرين عالماً تحوّلوا إلى الشافعية والحنفية. كما أن التيارات الفكرية التي انتقدوها معظمها قد استمر في الاتساع والهيمنة (خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م) وما بعدهما.

ويبدو أن ضعف تأثيرهم في الواقع مرده إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

أولها: مقاومة الطوائف السُّنِّية الأخرى لهم، واستعانتهم بالسلطان عليهم[١].

والثاني: تمتع علماء المذاهب الأخرى بالحصانة المذهبية جعلتهم يقاومون التأثير الحنبلي ولا يقعون تحت تأثيره.

والثالث: قلة الحنابلة من حيث العدد وضعف نفوذهم السياسي في المشرق الإسلامي[٢].

* **ويستنتج مما تقدم ذكره من هذا الفصل**، أن علماء الحنابلة قد تأثروا بالطوائف المعاصرة لهم فكراً وسلوكاً، كما هو مبين في الجدول

---

(١) انظر: ابن كثير: المصدر السابق ١٤/ ٣٨، ٤٢، ٤٦، وابن رجب: المصدر السابق ٢/ ٢٢.

(٢) عن ذلك انظر المبحث السابع من الفصل الأول.

رقم: (٢٣)، والرسم البياني رقم (١٩)، ومنهما يتبين أن مجموع علمائهم المتأثرين بالمذاهب والطوائف المعاصرة لهم، بلغ ثمانين عالماً بنسبة قدرها ١٩,٦٥٤٪ من مجموع علماء الحنابلة (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) ـ، في مقدمتهم المتأثرون بالتصوف بستة وثلاثين عالماً، وبنسبة قدرها ٤٥ ٪ من إجمالي المتأثرين، وبنسبة ٨,٨٤٥٪ من مجموع العلماء.

ويأتي المتأثرون بالاعتزال والتشيع في الأخير بثلاثة علماء من كل طائفة، بنسبة قدرها ٣,٧٥ ٪ من إجمالي المتأثرين، وبنسبة ٠,٧٣٧ ٪ من مجموع علماء الحنابلة، وهي نسبة ضعيفة جداً. وأما علماؤهم الذين التحقوا بالشافعية والحنفية، فبلغ عددهم ستة وعشرين عالماً، وهو عدد قليل بالمقارنة إلى إجمالي علماء الحنابلة المقدر بأربعمائة وسبعة علماء، خلال قرنين من الزمن. مما يعني: أن الغالبية العظمى من علمائهم كانت لهم حصانة مذهبية قوية، حالت دون ذوبانهم في الأكثرية الشافعية والحنفية بالمشرق الإسلامي؛ لكن تأثيرهم في تغيير المجتمع فكراً وسلوكاً ظل ضعيفاً.



مظاهر تأثر علماء الحنابلة بمجتمعهم وتأثيرهم فيه[1]

(ق: ٦ ـ ٧هـ/١٢ ـ ١٣م)

(الجدول رقم: ٢٣)

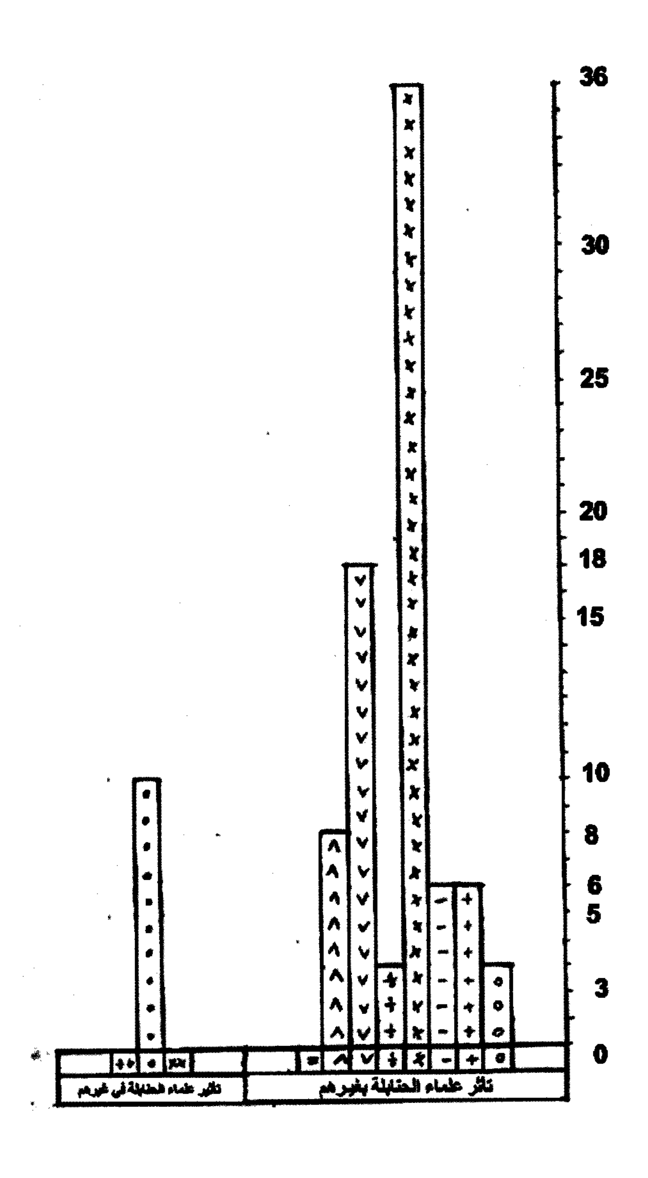
الرمز	المظاهر	عدد المتأثرين	٪ من المتأثرين ـ من المجموع[2]	مجموع علماء الحنابلة
•	تأثرهم بغيرهم: الاعتزال	٠٣	٣,٧٥ ـ ٠,٧٣٧	
+	الأشعرية =:	٠٦	٧,٥ ـ ١,٧٧٤	
ـ	الفلسفة = :	٠٦	٧,٥ ـ ١,٤٧٤	
×	التصوّف = :	٣٦	٤٥ ـ ٨,٨٤٥	
÷	التشيع = :	٠٣	٣,٧٥ ـ ٠,٧٣٧	
v	الشافعية = :	١٨	٢٢,٥ ـ ٤,٩٦٥	
❋	الحنفية = :	٠٨	١٠ ـ ١,٩٦٥	
=	المالكية = :	٠٠	٠٠ ـ ٠٠	٤٧٠
---	**المجموع الجزئي**	٨٠	١٩,٦٥٤ ٪ ـ ١٠٠ ٪	
.	تأثيرهم في غيرهم: الشافعية	١٠	٢,٦٥٤ ـ ١٠٠	
××	الحنفية = :	٠٠	٠٠ ـ ٠٠	
++	المالكية = :	٠٠	٠٠ ـ ٠٠	
---	**المجموع الجزئي**	١٠	١٠٠ ـ ـ	
---	**المجموع العام**	٩٠	٢٢,١١١[3] ـ ١٠٠	

(١) المصادر سبق ذكرها في المتن.
(٢) أي: من مجموع علماء الحنابلة، كما هو في الجدول: ٤٧٠ عالماً.
(٣) النسبة المئوية الباقية هي: ٧٧,٨٨٩ ٪، تخص باقي العلماء وعددهم ٣١٧.

الرسم البياني رقم : 19

رسم بياني بالأعمدة لتأثر علماء الحنابلة بالطوائف المعاصرة لهم وتأثيرهم فيها

عالما (1)



---

(1) كل عالم يُـقابله على الرسم = 5ملم

الخاتمة

كشفت دراستي لموضوع: «الحركة الحنبلية وأثرها بالمشرق الإسلامي» (خلال القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م) عن نتائج كثيرة ذات جوانب متعددة، هي في مجموعها إجابة مكثفة عن سؤاليّ إشكالية هذه الأطروحة.

منها: أن علماء الحنابلة بذلوا جهوداً مضنية في تحصيل العلم ونشره، فمنهم طائفة رحلت في طلبه وصبرت على مشاقه وأمضت سنوات طوال في الترحال والتنقل بين حواضر المشرق الإسلامي، وكانت أكثر المدن جذباً لها هي: بغداد، مصر، أصفهان، ثم دمشق. ومنهم طائفة أخرى اهتمت بالحفظ وبالغت فيه، فحفظت مصنفات في مختلف العلوم، تراوحت ما بين الواحد إلى سبعة كتب.

ومنها: أن أكثر علمائهم قد جمعوا بين الاشتغال والعلم والتكسب، فمارسوا أعمالاً متنوعة كالنسخ والتجارة، حفاظاً على كرامتهم ودينهم ورسالتهم في المجتمع؛ وكان ابن الجوزي أحرصهم على دعوة أهل العلم إلى التكسب والقناعة باليسير.

كما أن عدداً كبيراً منهم قد جمع بين التخصص في العلم الواحد والموسوعية في مختلف العلوم. وبعضهم قد تمهّر في أكثر من علمين، وآخرون اكتفوا بالمشاركة العامة أو القوية في شتى الفنون. كما برزت من بينهم نساء عالمات ساهمن بفاعلية في إثراء الحياة العلمية الحنبلية، وقد أحصيتُ منهن واحدة وخمسين عالمة، معظمهن متخصصات في علم الحديث، وينتمين إلى عائلات دمشقية.

وقد تبين لي من إحصاء تقريبي قمت به، أن عدداً كبيراً من أعلام الحركة العلمية الحنبلية ينتسبون إلى ثلاث وعشرين أسرة عريقة في العلم والتحمل، قدّر مجموعهم في خلال قرنين من الزمن بمائة واثنين وثمانين عالماً، من بينهم اثنان وأربعون امرأة. فكان لهم - مع باقي العلماء - الدور الكبير في حمل راية العلم والدعوة إليه، وفي دعم الحركة العلمية الحنبلية، ونشر المذهب الحنبلي وترسيخه في مدن كثيرة من المشرق الإسلامي.

وفيما يخص مؤسسات العلم الحنبلية فقد أحصيتُ منها: مائة وسبع وثمانين مؤسسة في خلال قرنين من الزمن؛ من بينها اثنان وتسعون مسجداً، مقابل اثني عشر مسجداً، كنت قد أحصيتُها لهم في النصف الثاني (من القرن الخامس الهجري/ ١١م). من بينها اثنان وخمسون بدمشق، واثنان وعشرون ببغداد، وثلاثة بمصر. وقدّرت مدارسهم باثنتين وخمسين مدرسة، منها: ست وثلاثون مدرسة خاصة بهم، وإحدى عشر مشتركة بينهم وبين الطوائف السُّنِّية الأخرى. ومنها: خمس هي مدارس بيتية. ومن بين مدارسهم الخاصة خمس عشرة في بغداد، وثلاث عشرة في دمشق وأربع في مدينة حران. مع العلم أنه لم تكن للحنابلة أية مدرسة خاصة ولا مشتركة في خلال النصف الثاني (من القرن الخامس الهجري/ ١١م). وأما مكتباتهم فأحصيتُ منها أكثر من مائة مكتبة، وتعرّفت على عشرين مكتبة فقط؛ كالضيائية، والعمرية، والحنبلية.

واتضح لي من تتبع مواقف أقطاب الحركة العلمية الحنبلية من قضايا عصرهم الفكرية، أنه كانت لهم فيها مشاركة فعّالة وآراء متميزة. ففيما يخص مسألة الاشتغال بعلم الكلام، فإن معظمهم قد ذمّ دراسته لانحرافه المنهجي عن النقل والعقل. لكنهم لم يذموا مطلق النظر الموافق للشرع. كما أنهم اتفقوا في قضية معرفة الله على وجوبها بالسمع، واختلفوا في

طريق حصولها، أتحصل بالنقل أم بالعقل، أم بالفطرة أم بكلها؟ ولم ينتهوا إلى موقف موحد. وتباينت آراؤهم أيضاً في مسألة دور العقل في تحسين الأشياء وتقبيحها وانحصرت في طرفين رئيسيين أولهما أنكر قدرة العقل على التحسين والتقبيح وأرجعوا الأمر كلّه للشرع وحده. والثاني قال بقدرة العقل على التحسين والتقبيح وجمعوا بينه وبين الوحي، وهو الموقف الصحيح المؤيد بشواهد النقل والعقل والطبيعة.

كما أنهم تنازعوا في قضية الحكمة والسببية في الكون، فأرجعت قلة منهم كل ما في العالم إلى محض المشيئة الإلـٰهية، وأنكرت السببية والغائية وخصائص المخلوقات. لكن معظمهم أقرّ بالحكمة والتعليل ووجود طبائع الأشياء، في إطار الإرادة الإلـٰهية المطلقة والمهيمنة على الكون، معتمدين على آيات القرآن الكريم والكون البديع. وفي مسألة الصفات الإلـٰهية فقد أثبتوها بلا تشبيه، ولا تعطيل، ولا تأويل، إلّا قلّة منهم كانت مضطربة بين الإثبات والنفي. وأما في قضية الاجتهاد والتقليد فإن كثيراً منهم قد ذمّ التقليد وكسر قيده، ولم يوجب تقليد الأئمة الأربعة، ومارس الاجتهاد بحرية، في وقت أغلق فيه باب الاجتهاد وسيطر التقليد المذهبي على غالبية علماء (القرنين السادس والسابع الهجريين/ ١٢ ـ ١٣م).

وتبّين من دراسة المصنفات النقدية لعلماء الحنابلة، أنهم أوجدوا داخل الحركة العلمية الحنبلية وخارجها، تياراً نقدياً تجديدياً هادفاً، مسّ علوماً كثيرة. وقدموا ـ من خلال تلك المصنفات ـ أبحاثاً نقدية رائدة على أيدي خمسة من كبار علمائهم، وهم: أبو الوفاء ابن عقيل، وأبو محمد ابن الخشاب، وعبد الرحمٰن ابن الجوزي، والموفق ابن قدامة المقدسي، وتقي الدين ابن تيمية. ففي النقد التاريخي فقد ثبت من خلال الروايات الكثيرة التي نقدها ابن الجوزي وابن تيمية، أنهما جمعا بين نقد الإسناد والمتن، وتوسعا في تحقيق المتون وتمحيصها؛ ووضعا لها قواعد وضوابط

لنقدها، منها: الاحتكام إلى العادات والشرع، ومراعاة سنن الكون والمجتمع، والرجوع إلى الحس والتجربة، والاستعانة بالإحصاء والأنساب وقرائن المتون. وبذلك يكونان قد سبقا ابن خلدون في وضع ضوابط نقد المتون، وتفوّقا عليه في الجمع بين نقد الإسناد والمتن معاً.

وفي نقدهم للمتكلمين، عابوا عليهم خوضهم في مسائل غيبية قال فيها الشرع كلمته الفاصلة، وليس في مقدورهم إدراكها بعقولهم. ثم إنهم بعد ذلك قدّموا ما أصّلوه بعقولهم، على ما جاء به الوحي. مما جرّهم إلى التأويل والتعطيل، وأوقعهم في الشك والضياع، والوقف ومخالفة الشرع. وأما في نقدهم للفلسفة وأهلها، فإن أشهر من خاض فيه منهم اثنان، أولهما ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس»، وثانيهما ابن تيمية الذي توسع في نقد إلٰهيات الفلسفة ومنطقها الصوري، وبيّن بالأدلة الشرعية والعقلية والتجريبية، عقم ذلك المنطق، وهو ما أكدته دراسات علمية حديثة اتخذت من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي موضوعاً لها.

واتضح من نقدهم للصوفية أنهم توسّعوا فيه، وعابوا عليهم أشياء كثيرة في منهاجهم وسلوكياتهم، فمنهاجهم أقاموه على العاطفة بعيداً عن العقل، ولم يخضعوه لميزان الشرع. وسلوكياتهم فيها تصرفات كثيرة لم يحتكموا فيها إلى الشرع، وإنما رجعوا فيها إلى وجداناتهم وواقعاتهم النفسية. كما تبين من نقد ابن الخشاب لمقامات الحريري، إنه الوحيد - من بين علماء الحنابلة - الذي تصدى لنقدها، وبيّن جانباً مخفياً من عيوبها، لم يتفطن له غالب أدباء عصره.

وتبيّن من دراسة تراث الحنابلة العلمي، أن مجموعه قدّر بألفين ومائة وستة وخمسين كتاباً، موزع على مختلف أنواع العلوم بأعداد متباينة، منه نحو خمسة كتب صنفتها عالمتان حنبليتان. ومنه ألف كتاب للشيخ تقي الدين ابن تيمية، وثم يليه المؤرخ ابن الجوزي بأربعمائة

وأحد عشر كتاباً، ثم يأتي بعده الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، بأربعة وأربعين مصنفاً، ثم يليه الحافظ الضياء محمد بخمسة وثلاثين كتاباً. وتأتي مؤلفاتهم الفقهية في مقدمة تراثهم العلمي، بثلاثمائة وأربعة وستين مصنفاً، وثم تليها كتبهم في التصوف والوعظ والتربية، بمائة وستة وسبعين كتاباً، وآخرها عدداً مصنّفاتهم في علوم الأوائل بثلاثين مصنفاً، وهي على قلتها فإن فيها مؤلفات قيمة متخصصة في نقد الفلسفة والمنطق، قلّ نظيرها في المكتبة الإسلامية. كما أن في تراثهم العلمي مصنفات متميزة وواسعة الانتشار بين الطوائف السُّنِّية كلها؛ لأنها خالية ـ في عمومها ـ من الطابع المذهبي المتعصب، وذات قيمة علمية معتبرة؛ ككتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزي، و«المغني» في الفقه لابن قدامة المقدسي، و«منهاج السُّنَّة النبوية»، و«درء تعارض العقل والنقل» لتقي الدين ابن تيمية. وهي في مجموعها ثمرة يانعة لازدهار الحركة العلمية الحنبلية في المشرق الإسلامي.

واتضح من تتبع مدى تأثر علماء الحنابلة بالمذاهب الفكرية والطوائف المعاصرة لهم، أن من بينهم اثني عشرة عالماً ضعفت فيهم حنبليتهم، وتأثروا بعلم الكلام والفلسفة، دون أن يغيروا مذهبهم. ومن بينهم ثلاثة تأثروا بالفكر الشيعي الإمامي تأثراً بليغاً، أخرج واحداً منهم عن مذهبه وأدخله الطائفة الإثنى عشرية. ومنهم تسعة وعشرون انتموا إلى التصوف فكراً وسلوكاً، وسبعة آخرون غير صريحي الانتماء إليه. وعن التحاقهم بالمذاهب السُّنِّية الثلاثة، فقد أحصيتُ منهم تسعة وعشرين عالماً، منهم ثمانية عشر تحوّلوا إلى الشافعية، وثمانية انتقلوا إلى الحنفية، ولم أعثر على من انتمى منهم إلى المالكية.

*** وعن تأثيرهم في مجتمعهم فقد تبيّن أنهم على مستوى الأفكار أوجدوا أربعة تيارات فكرية في الحركة العلمية الحنبلية وخارجها:**

أولها: فقهي يذم التقليد ويدعوا إلي الاجتهاد.

والثاني: كلامي يطالب بإبعاد العقل من الحوض في مسائل الغيب، ويؤصل منهجاً كلامياً بديلاً يجمع بين العقل والنقل، وشواهد الطبيعة، على أن تكون المرجعية للنقل.

والثالث: تيار رافض للفلسفة اليونانية، وناقد لها في إلهياتها ومنطقها.

والرابع: تيار صوفي له اتجاهان: أولهما: اتجاه ناقد للتصوف ورافض له مطلقاً، والثاني: اتجاه قابل للتصوف ومنتقد له في انحرافاته أملاً في إصلاحه.

*** وأما تأثيرهم على مستوى الواقع والسلوك، فتجلى في جانبين:**

أولهما: وجود جماعات من العوام والعلماء ينتمون إلى كبار علماء الحنابلة في بغداد وأصفهان، وهمذان وحران، ودمشق ومصر.

والثاني: تحوّل طائفة من علماء الشافعية إلى المذهب الحنبلي، منهم ثمانية تبنّوه في الأصول دون الفروع، ومنهم اثنان تحنّبلوا أصولاً وفروعاً. ومع ذلك فإن تأثيرهم في الأفكار والسلوك كان ضعيفاً ومحدوداً، لم يؤد إلى تغيير الواقع المحيط بهم.

*** كما أنني توصّلت - من خلال مناقشتي للعديد من الآراء - إلى نتائج كانت في معظمها حاسمة:**

أولها هي: إن قول المؤرخ السيوطي بأن المذهب الحنبلي لم يبرز خارج العراق إلا (في القرن الرابع الهجري/ ١٠م)، ولم يدخل مصر إلا (في القرن السابع الهجري/ ١٣م)، هو قول غير صحيح؛ لأنه خرج من العراق في حياة مؤسسه أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، واستقر بمصر وتجذّر بها في النصف الأول (من القرن السادس الهجري/ ١٢م).

والثانية هي: إن قول الصوفييّن العفيف اليافعي المكي (ت٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م)، وابن الأهدل اليمني (ت٨٥٥هـ/ ١٤٨١م) بأن الشيخ عبد القادر

الجيلاني غيّر مذهبه في آخر حياته، فأصبح أشعري الأصول حنبلي الفروع، هو خبر مكذوب أقمت الدليل على بطلانه، وبيّنت أن الجيلاني بقي حنبلياً أصولاً وفروعاً.

والنتيجة الثالثة هي: إن ادعاء المتكلّم ابن الأهدل والباحث محمود صبحي، بأن ابن الجوزي التحق بالأشاعرة في الأصول دون الفروغ، هو قول لا يصح، وقد بينت أنه ـ أي: ابن الجوزي ـ كان متناقضاً مضطرباً في بعض مسائل الصفات بين إثباتها ونفيها، وأنه ذمّ الأشاعرة وعرّض بهم ولم ينتم إليهم.

والرابعة هي: إن ما ذهب إليه الباحث جلال موسى من أن الحنابلة هم السبب في توسع الأشاعرة في استخدام العقل وإعطائه الصدارة على حساب النص، هو اتهام غير صحيح، وإغفال للسبب الرئيسي الذي بيّنت أنه نابع من طبيعة المذهب الأشعري نفسه، وليس من خارجه.

والخامسة هي: إن قول بعض العلماء بأن المنطق الصوري هو مقدمة لكل العلوم، وأنه ضروري ويعصم الذهن من الخطأ، هو ادعاء أقمت الدليل على بطلانه، مستمداً شواهدي من التاريخ والعقل، والعلم والواقع.

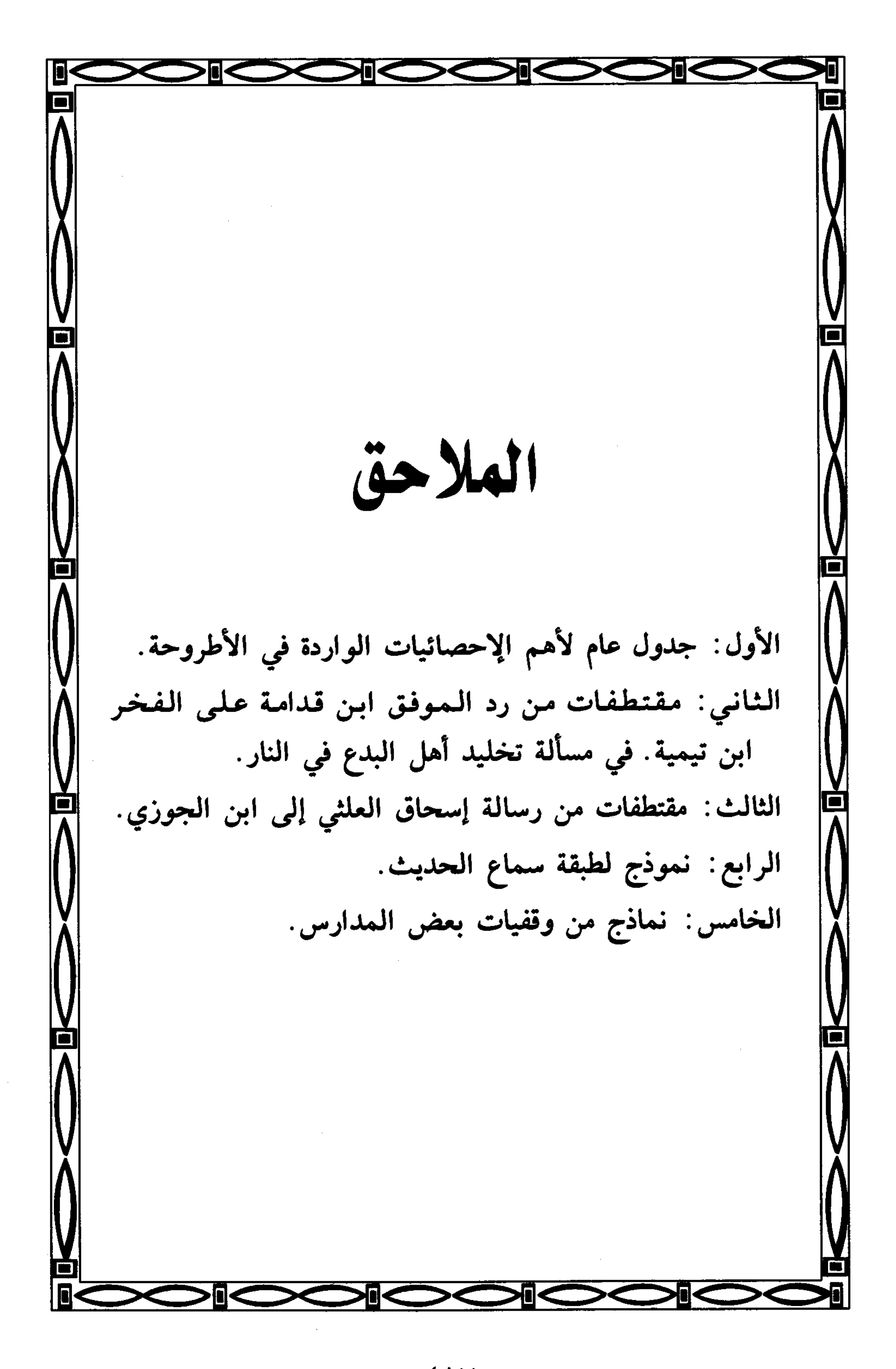
وآخرها هي: إن القول ـ في تمحيص الأخبار ـ بأسبقية نقد المتن على الإسناد، أو الإسناد على المتن، هما موقفان خاطئان.

والصحيح هو أن طبيعة الخبر هي التي تبيّن أنجمع بين الإسناد والمتن أم لا؟ وهي التي تحدد أيضاً أسبقية أحدهما على الآخر.

تمت الأطروحة ولله الحمد أولاً وأخيراً







الملاحق

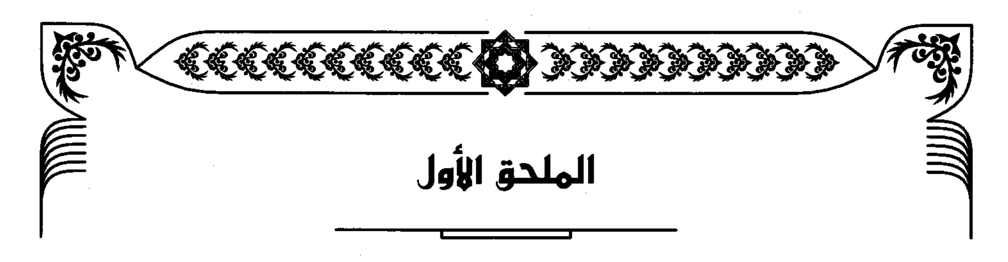
الأول: جدول عام لأهم الإحصائيات الواردة في الأطروحة.

الثاني: مقتطفات من رد الموفق ابن قدامة على الفخر ابن تيمية. في مسألة تخليد أهل البدع في النار.

الثالث: مقتطفات من رسالة إسحاق العلثي إلى ابن الجوزي.

الرابع: نموذج لطبقة سماع الحديث.

الخامس: نماذج من وقفيات بعض المدارس.



الملحق الأول

جدول عام لأهم الإحصائيات الواردة في الأطروحة

مساجد الحنابلة	مساجد الحنابلة	مدارس الحنابلة	مدارس الحنابلة	المدارس الحنبلية المشتركة	المدارس الحنبلية المشتركة	المدارس الحنبلية المشتركة	المكتبات والأربطة وغيرها	المكتبات والأربطة وغيرها	الأسر العلمية الحنبلية	الأسر العلمية الحنبلية	مجموع المصنفات الحنبلية	مجموع المصنفات الحنبلية
المدينة	العدد	المدينة	العدد	النوع	العدد	المدينة	النوع	العدد	-	-	-	-
دمشق	٥٨	بغداد	١٥	رباعية	٠٣	بغداد	م عامة	٠٧	مجموعها	٢٣	مخطوطات المتن	١٩٦
بغداد	٢٢	دمشق	١٣	رباعية	٠٣	القاهرة	م خاصة	١٣	أهم المناطق	دمشق بغداد مصر حران	حصة كبار المؤلفين	١٥٦٦
مصر	٠٣	حرّان	٠٤	رباعية	٠١	بعلبك	الأربطة	٠٩	مجموع عالماتها	٤٢	حصة الباقين	٥٩٠
مدن أخرى	٠٩	مدن أخرى	٠٤	ثنائية	٠٢	حلب	الزوايا	١٠	مجموع علمائها	١٤٠	المجموع العام[1]	٢١٥٦
المجموع	٩٢	المجموع	٣٦	ثنائية	٠١	المدينة	الترب	٠٤	مجموع علمائها	١٨٢	-	-

(١) أي: مجموع تراث الحنابلة العلمي المذكور في الأطروحة.



الملحق الثاني

مقتطفات من رسالة إسحاق العلثي الحنبلي(١) إلى ابن الجوزي

يقول إسحاق العلثي (ت٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م): «وأنت يا عبد الرحمٰن، فما يزال يبلغ عنك ويسمع منك، ويشاهد في كتبك المسموعة عليك، تذكر كثيراً ممن كان قبلك من العلماء بالخطأ، اعتقاداً منك أنك تصدع بالحق من غير محاباة، ولا بد من الجريان في ميدان النصح، إما لتنتفع إن هداك الله، وإما لتركيب حجة الله عليك، ويحذر الناس قولك الفاسد، ولا يغرنك كثرة اطلاعك على العلوم. فرُبَّ مبلّغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه لا فقه له، ورب بحر كدر ونهر صاف.

وأعلم أنه قد كثر النكير عليك من العلماء والفضلاء، والأخيار في الآفاق بمقالتك الفاسدة في الصفات. وقد أبانوا وهاء مقالتك وحكوا عنك أنك أبيت النصيحة، فعندك من الأقوال التي لا تليق بالسُّنَّة ما يضيق الوقت عن ذكره. والعجب ممن ينتحل مذهب السلف، ولا يرى الخوض في الكلام. ثم يقدم على تفسير ما لم يره أولاً، ويقول إذا قلنا كذا أدى إلى كذا، ويقيس ما ثبت من صفات الخالق على ما لم يثبت عنده؛ فهذا الذي نهيت عنه. . . فلا تشمت بنا المبتدعة فيقولون: تنسبوننا إلى البدع وأنتم أكثر بدعاً منا، أفلا تنظرون إلى قول من اعتقدتم سلامة عقده. . .

(١) أرسلها إليه يستنكر عليه أشياء رآها تخالف ما عليه علماء الحنابلة.

فكيف يجوز أن تتبع المتكلمين في آرائهم، وتخوض مع الخائضين فيما خاضوا فيه، ثم تنكر عليهم؟ هذا من العجب العجيب. ولو أن مخلوقاً وصف مخلوقاً مثله من صفات من غير رؤية ولا خبر صادق، لا كان كاذباً في إخباره. فكيف تصفون الله سبحانه بشيء ما وقفت على صحته، بل بالظنون والواقعات، وتنفون الصفات التي رضيها لنفسه، وأخبر بها رسوله بنقل الثقات الأثبات، بيحتمل، ويحتمل.

وأنا وافدة الناس والعلماء والحفاظ إليك، فإما أن تنتهي عن هذه المقالات، وتتوب التوبة النصوح، كما تاب غيرك، وإلا كشفوا للناس أمرك، وسيّروا ذلك وبيّنوا وجه الأقوال الغثة، وهذا أمر تشور فيه، وقضي بليل. ولقد سوّدت وجوهنا بمقالتك الفاسدة، وانفرادك بنفسك؛ كأنك جبار من الجبابرة[1]».



(١) انظر: ابن رجب: المصدر السابق ٢/٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.



الملحق الثالث

مقتطفات من رد الموفق ابن قدامة على الفخر ابن تيمية في مسألة خلود أهل البدع في النار[1]

يقول الموفق ابن قدامة: «إنني لم أنه عن القول بالتخليد نافياً له، ولا عبت القول به منتصراً لضده. وإنما نهيت عن الكلام فيها من الجانبين إثباتاً ونفياً، كفاً للفتنة بالخصام فيها، واتباعاً للسُّنَّة في السكوت عنها. إذ كانت هذه المسألة من جملة المحدثات، وأشرت على من قبل نصيحتي بالسكوت عما سكت عنه رسول الله ﷺ وصحابته والأئمة المقتدى بهم من بعده.

وأما قولك بسعادتك: «انظر كيف تتلافى هذه الهفوة، وتزيل تكدير الصفوة» فإن قنع مني بالسكوت فهو مذهبي وسبيلي، وعليه تعويلي. وقد ذكرت عليه دليلي. وإن لم يرض مني إلا أن أقول ما لا أعلم، وأسلك السبيل الذي غيره أسد وأسلم... ويسخط علي البارئ: ففي هذا التلافي تلافي وتكدير صافي أوصافي، ولا يرضاه لي الأخ المصافي، ولا من يريد إنصافي، ولا من سعى في إسعافي، ولا أتابعه ولو أنه بشر الحافي.

(١) رد الموفق ابن قدامة (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م) على الفخر ابن تيمية (ت٦٢٢هـ/١٢٢٥م)، في جواب مطوّل رداً على رسالة أرسلها إليه الفخر ابن تيمية يؤنّبه فيها على موقفه في عدم القول بتخليد أهل البدع ـ المحكوم عليهم بالكفر ـ في النار.

فأما قوله: إن كتب الأصحاب القديمة والحديثة فيها القول بتكفير القائل بخلق القرآن. فهذا متضمن أن قول الأصحاب هو الحجة القاطعة. وهذا عجب، أترى لو أجمع الأصحاب على مسألة فروعية، أكان ذلك حجة يقتنع بها، ويكتفى بذكرها؟ فإن كان فخر الدين يرى هذا فما يحتاج في تصنيفه إلى ذكر دليل سوى قول الأصحاب. وإن كان لا يرى ذلك حجة في الفروع، فكيف جعله حجة في الأصول؟»[1].

(١) ابن رجب: المصدر السابق ٢/ ١٥٤، ١٥٦، ١٥٥.



الملحق الرابع

نموج لطبقة سماع الحديث[1]

يقول الحافظ علم الدين البرزالي: «قرأ هذه الأحاديث الثمانية، شيخنا وسيدنا الإمام العلامة الأوحد القدوة الزاهد العابد الورع الحافظ تقي الدين شيخ الإسلام والمسلمين، سيد العلماء في العالمين حبر الأمة ومقتدي الأئمة، حجة المذاهب ومفتي الفرق: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، أدام الله بركته ورفع درجته بسماعه من ابن عبد الدائم[2]، بسنده أعلاه فسمعها القاسم بن محمد بن يوسف بن البرزالي، وهذا خطه. وحضر ولده أبو الفضل محمد، وهو في الشهر السابع من عمره، تبركاً بحديث رسول الله ﷺ وقصداً للبداءة بشيخ جليل القدر، تعود عليه بركته وينتفع بدعائه. وصح ذلك وثبت في يوم السبت التاسع والعشرين من رجب سنة خمس وتسعين وستمائة بسفح جبل قاسيون»[3].

---

(١) هي بخط الحافظ علم الدين البرزالي الدمشقي (ت٧٣٨هـ/ ١٣٣٧م)، وجدت مكتوبة على جزء حديثي مكون من ثمانية أحاديث. وقد سمعها الشيخ تقي الدين ابن تيمية، في سنة (٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م)، ابن ناصر الدين: الرد الوافر ص١٢٠.

(٢) ربما هو أبو بكر بن أحمد بن عبد الدائم (ت٧١٨هـ/ ١٣١٨م).

(٣) ابن ناصر الدين: الرد الوافر ص١٢٠.



الملحق الخامس

نماذج من وقفيات بعض المدارس

۞ أولاً: وقفية المدرسة الجوزية الحنبلية بدمشق:

كتب على باب عتبة المدرسة الجوزية الحنبلية بدمشق ما يأتي: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما وقف الصاحب محي الدين بن الجوزي على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه وقف عليها قرية غزارة بالشعراء، ومن قرية فادا باليرموك الربع والثمن، ومثله من دير ابن عصرون في الغوطة، ومن مزرعتين بأرض المليحة، وقرية رنكوس تقبّل الله منه، فرغ من عمل هذه المدرسة في سنة اثنين وخمسين وستمائة»(١).

۞ ثانياً: وقفية المدرسة الإقبالية الحنفية بدمشق:

كتب على عتبة بابها ما يأتي: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، أوقف هذه المدرسة المباركة الأمير الأجل جمال الدولة إقبال ـ عتيق الخاتون الأجلة (كذا) ست الشام ابنة أيوب ـ رحمه الله، على الفقهاء من أصحاب الإمام سراج الأمة الشريفة أبي حنيفة رضي الله عنه، وأوقف عليها الثمن من الضيعة المعروفة بالسموقة، والثلث من مزرعة الأفتريس، والثلث من مزرعة شمالي بيدر زبدين، وخمس (كذا) قراريط وثلث من كرم

---

(١) النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس ٢/ ٢٩.

يعرف بمؤيد الدين بالحديثة، وقيراط من مليحة زرع ما حاط بطريق سالكه من زرع إلى بصرى، وذلك في الرابع عشر من ذي القعدة سنة ثلاث وستمائة، عظّم الله أجره، رحمه الله، وعوّضه الجنة»[1].

❁ ثالثاً: وقفية المدرسة الأكزية الشافعية بدمشق:

«بسم الله الرحمٰن الرحيم، وقف هذه المدرسة على أصحاب الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه الأمير أسد الدين أكز في ست وثمانين وخمسمائة، وتمت عمارتها في أيام الملك الناصر صلاح الدين والدنيا، ومنقذ البيت المقدس من أيدي المشركين أبي المظفر يوسف بن أيوب محي دولة أمير المؤمنين، الدكان التي (كذا) شرقيها وقف عليها، والثلث من طاحون اللوان، سنة سبع وثمانين وخمسمائة»[2].



---

(١) نفس المصدر ١/١٥٨، ١٥٩.

(٢) نفس المصدر ١/١٦٦.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

١ - **القرآن الكريم.**

٢ - ابن الأثير عز الدين الجزري (ت٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م): **الكامل في التاريخ**، حققه: فريق من العلماء، ط٦، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت.

٣ - ابن الأهدل الحسين اليمني (ت٨٥٥هـ/ ١٤٥١م): **كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الأئمة الأشعريين**، حققه: أحمد بكير، تونس، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، دت.

٤ - ابن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م): **شرح العقيدة الطحاوية**، ط٩، حققه: فريق من العلماء، بيروت، المكتب الإسلامي.

٥ - ابن أبي بكر محمد الرازي (ت٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م): **مختار الصحاح**، حققه: مصطفى ديب البغا، ط٤، الجزائر، دار الهدى ١٩٩٠م.

٦ - ابن أصيبعة أبو العباس أحمد (ت٦٦٧هـ/ ١٢٦٨م): **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت، دار الفكر، ١٩٥٦م.

٧ - ابن أبي الفخر الصفاعي (ت٧١٥هـ/ ١٣١٥م): **تالي كتاب وفيات الأعيان** (٦٦٠ ـ ٧٢٥هـ)، حققه: جاكلين سوبلة، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٧٤م.

٨ - ابن أبي يعلى أبي الحسين الفراء (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م): **طبقات الحنابلة**، حققه: محمد حامد الفقي، مصر، مطبعة السُنَّة المحمدية، ١٩٦٢م.

٩ - ابن بطة العكبري (ت٣٨٧هـ/ ٩٩٧م): **الإبانة عن أصول الديانة**، حققه: هنري لاوست، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٥٨م.

١٠ - ابن بطوطة محمد بن عبد الله الطنجي (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م): **رحلة ابن بطوطة**، الجزائر، موفم للنشر ١٩٨٩م.

١١ - ابن البناء أبو علي (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٨م): **يوميات ابن البناء**، نشرها جورج مقدسي في نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، ج١٨، ١٩٥٦م، وج١٩، ١٩٥٧م.

١٢ ـ ابن تيمية تقي الدين (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م): **مجموعة الرسائل والمسائل**، حققه: محمد رشيد رضا، ط. مصر، مطبعة المنار، ١٣٤١هـ.

١٣ ـ ابن تيمية تقي الدين (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م): **درء تعارض العقل والنقل**، حققه: عبد اللطيف عبد الرحمٰن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٤ ـ **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن القاسم وابنه، ط١، السعودية مطابع الرياض، ١٣٨١هـ.

١٥ ـ **التفسير الكبير**، حققه: عبد الرحمٰن عميرة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.

١٦ ـ **توحد الملة وتعدد الشرائع**، ضمن مجموع من هدى المدرسة السلفية، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م.

١٧ ـ **الفرقان بين الحق والباطل**، حققه: حسين يوسف الغزال، الجزائر، مكتبة النهضة الجزائرية، د ت.

١٨ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.

١٩ ـ **الرسالة التدمرية**، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٩م.

٢٠ ـ **قاعدة في المحبة**، حققه: محمد رشاد سالم، الجزائر، دار الشهاب، د ت.

٢١ ـ **نقض المنطق**، حققه: محمد حامد الفقي، القاهرة، مكتبة السُّنَّة المحمدية، د ت.

٢٢ ـ **الرد على المنطقيين**، بمباي الهند، المطبعة القيمة، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

٢٣ ـ **مجموعة الرسائل الكبرى**، ط١، مصر، المطبعة العامرية، ١٣٢٣هـ.

٢٤ ـ **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، حققه: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السُّنَّة المحمدية، ١٩٥٠م، وطبعة أخرى على هامش منهاج السُّنَّة النبوية، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.

٢٥ ـ **خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السُّنَّة والجماعة**، ضمن مجموع من هدى المدرسة السلفية، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م.

٢٦ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، الجزائر، الدار الملكية للإعلام، ١٩٩٤م.

٢٧ ـ **تفسير آيات أشكلت على بعض العلماء**، حققه: محمد الخليفة ط١، الرياض مكتبة الرشيد، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٨ ـ **الزهد والورع**، الجزائر، دار الشهاب، د ت.

٢٩ - **العبودية**، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م.
٣٠ - **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**، حققه: حماد سلامة، الجزائر، دار الشهاب، د ت.
٣١ - **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، حققه: السيد الجميلي، الجزائر، دار الشهاب، د ت.
٣٢ - **الخلافة والملك**، حققه: حماد سلامة، الجزائر، دار الشهاب، د ت.
٣٣ - **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، حققه: محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.
٣٤ - **الوصية الكبرى**، حققه: علي حسن عبد الحميد، ط٢، الجزائر، دار الشهاب، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٣٥ - ابن تيمية أبو البركات مجد الدين (ت٥٥٢هـ/ ١٢٥٤م): **المحرر في الفقه**، ط٢، الرياض مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٣٦ - ابن تميم أبو محمد الحراني (ت نحو ٦١٥هـ/١٢١٨م): **مقدمة في أصول مذهب الإمام أحمد**، ملحق بطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، ج٢، القاهرة، مطبعة السُّنَّة المحمدية، ١٩٦٢م.
٣٧ - ابن تغري بردي جمال الدين (ت٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م): **الدليل الشافي على المنهل الصافي**، حققه: فهيم محمد شلتوت، السعودية جامعة أم القرى، د ت.
٣٨ - **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، د ت.
٣٩ - ابن الجزري شمس الدين (ت٧٣٨هـ/ ١٣٣٧م): **تاريخ حوادث الزمان ووفيات الأكابر والأعيان**، حققه: عبد السلام تدمري، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٥م.
٤٠ - ابن الجزري أبو الخير (ت٨٣٣هـ/ ١٤٢٩م): **غاية النهاية في طبقات القراء**، حققه: جبرجستراس، مصر، مكتبة الخانجي ١٩٣٢م، وج٢ طبعة بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٤١ - ابن الجوزي عبد الرحمٰن (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م): **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، حيدرآباد الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ.
٤٢ - **تلبيس إبليس**، حققه: نخبة من الباحثين، د م ن، دار النور الإسلامية، د ت.
٤٣ - **صيد الخاطر**، حققه: محمد الغزالي، الجزائر، مكتبة رحاب، ١٩٨٨م.
٤٤ - **تحفة الواعظ ونزهة الملاحظ**، نشره: هلال ناجي في مجلة المورد العراقية، مج٣ العدد ٣، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٤٥ ـ **مشيخة ابن الجوزي**، حققه: محمد محفوظ، تونس الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧١م.
٤٦ ـ **الحث على حفظ العلم وذكر كبار الحفاظ**، حققه: فؤاد عبد المنعم، ط٢، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤١٢هـ.
٤٧ ـ **أحكام النساء**، الجزائر، دار الشهاب، د ت.
٤٨ ـ **أعمار الأعيان**، محمود محمد الطناجي، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٤م.
٤٩ ـ **مناقب الإمام أحمد**، ط٣، بيروت، دار الآفاق الجديدة ١٤٠٢هـ.
٥٠ ـ **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، تحقيق: ناجية عبد الله إبراهيم، بغداد وزارة الأوقاف، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.
٥١ ـ **الموضوعات في الأحاديث المرفوعات**، حققه: محمد عثمان، ط١، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
٥٢ ـ **دفع شبهة التشبيه**، حققه: محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٥٣ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، حققه: خليل الميس، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٥٤ ـ **التذكرة في الوعظ**، حققه: أحمد عبد الوهاب فتيح، ط١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٥٥ ـ **أخبار الأذكياء**، محمد موسى الخولي، القاهرة، د ن، ١٩٧٠م.
٥٦ ـ **صفة الصفوة**، محمود فاخوري، ورواس قلعجي ط١، حلب، دار الوعي، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٥٧ ـ **فضائل القدس**، حققه: جبرائيل سليمان جبور، ط١، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م.
٥٨ ـ **مناقب بغداد**، حققه: محمد عزب، القاهرة، دار غريب، ١٩٩٨م.
٥٩ ـ ابن جبير أبو الحسن الأندلسي (ت٦١٤هـ/١٢١٧م): **رحلة ابن جبير**، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٨م.
٦٠ ـ ابن جماعة بدر الدين الحموي (ت٧٣٣هـ/١٣٣٢م): **تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم**، حققه: شفيق زيغور، سلسلة التربية والتعليم الإسلامية، ط١، بيروت، دار اقرأ، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٦١ ـ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/١٤٥٣م): **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣م.

٦٢ - ابن الحنبلي ناصح الدين الدمشقي (ت٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م): **أقيسة النبي ﷺ**، حققه: أحمد جابر وعلي الخطيب، ط١، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٦٣ - ابن الخشاب أبو محمد (ت٥٦٧هـ/ ١١٧١م): **الاعتراض على الحريري**، ومعه انتصار ابن بري لابن الحريري، ملحق بمقامات الحريري، مصر، المطبعة الحسينية، ١٣٢٦هـ.

٦٤ - ابن خلكان شمس الدين أحمد (ت٦٨١هـ/ ١٢٨١م): **وفيات الأعيان**، حققه: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د ت. وطبعة إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٨م.

٦٥ - ابن خلدون عبد الرحمٰن (ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م): **المقدمة**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

٦٦ - ابن الدمياطي أحمد (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م): **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن النجار**، حققه: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٦٧ - ابن دقمان إبراهيم صارم الدين (ت٨٠٩هـ/١٤٠٦م): **الانتصار لواسطة عقد الأمصار**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د ت.

٦٨ - **الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك**، حققه: عبد الفتاح عاشور، والسيد دراج، السعودية جامعة أم القرى، د ت.

٦٩ - ابن الديبع عبد الرحمٰن الشيباني (ت٩٤٤هـ/ ١٥٣٧م): **تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة العامة من الحديث**، محمد عثمان الحشت، الجزائر، دار الهدى، ١٩٩١م.

٧٠ - ابن الدبيثي محمد بن سعد (ت٦٣٧هـ/١٢٣٩م): **ذيل تاريخ مدينة السلام**، حققه: بشار عواد، العراق ج١، منشورات وزارة الأوقاف ١٩٧٤م، وج٢، دار الرشيد ١٩٧٩م.

٧١ - ابن رجب زين الدين البغدادي (ت٧٩٥هـ/ ١٣٩٢): **الذيل على طبقات الحنابلة**، حققه: سامي الدهان، وهنري لاوست، ط١، دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١م، وطبعة محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السُّنَّة المحمدية، ١٩٥٣م.

٧٢ - ابن رافع السلامي (ت٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م): **تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار**، انتخبه التقي الفاسي المكي، حققه: عباس العزاوي، بغداد مطبعة الأهالي، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

٧٣ ـ ابن الساعي تاج الدين (ت٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م): **نساء الخلفاء المسمى جهات الأئمة الخلفاء**، حققه: مصطفى جواد، القاهرة، دار المعارف، د ت.

٧٤ ـ ابن سعيد علي الأندلسي (ت٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م): **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، حققه: إبراهيم الأبياري، ط٢، مصر، دار المعارف، د ت.

٧٥ ـ ابن شداد عز الدين (ت٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م): **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة: تاريخ دمشق**، حققه: سامي الدهان، دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٦م.

٧٦ ـ ابن شاهنشاه محمد بن تقي الدين (ت٦١٧هـ/ ١٢٢٠م): **مضمار الحقائق وسر الخلائق**، حققه: حسن حبشي، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٦٨م.

٧٧ ـ ابن الشحنة أبو الفضل (ت٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م): **تاريخ حلب**، حققه: كيكو أوتا، طوكيو معهد الدراسات الثقافية واللغوية لآسيا وإفريقيا، ١٩٩٠م.

٧٨ ـ ابن شاكر محمد الكتبي (ت٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م): **فوات الوفيات**، محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١م، وطبعة إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د ت.

٧٩ ـ **عيون التواريخ**، حققه: فيصل السامر، وعبد المنعم داود، العراق، دار الرشيد، ١٩٨٠م.

٨٠ ـ ابن الصابوني جمال الدين (ت٦٨٠هـ/ ١٢٨١م): **تكملة إكمال الإكمال**، حققه: مصطفى جواد، بغداد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٧٧م.

٨١ ـ ابن الصلاح أبو عمرو (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م): **مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث**، حققه: مصطفى ديب البغا، الجزائر، دار الهدى، ١٩٩١م.

٨٢ ـ ابن طولون شمس الدين محمد (ت٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م): **القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية**، حققه: محمد أحمد دهمان، دمشق دار البيان ج١، ١٩٤٩م، وج٢، ١٩٥٦م.

٨٣ ـ **قضاة دمشق**، حققه: صلاح الدين المنجد، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦م.

٨٤ ـ ابن الطقطقى محمد بن طباطبا: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، مصر، مكتبة عز للتوريدات، د ت.

٨٥ ـ ابن عبد الغني الشهاب الدمشقي (ت٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م): **المسوّدة في الفقه لآل تيمية**، حققه: محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت.

٨٦ ـ ابن العربي أبو بكر (ت٥٤٣هـ/١٢٤٨م): **العواصم من القواصم**، حققه: عمار الطالبي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م.

٨٧ ـ ابن العبري جمال الدين (ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م): **تاريخ مختصر الدول**، ط٣، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٢م.

٨٨ ـ **تاريخ الزمان**، ترجمه إلى العربية: إسحاق أرملة، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١م.

٨٩ ـ ابن العديم كمال الدين (ت٦٦٠هـ/١٢٦١م): **زبدة الحلب في تاريخ حلب**، حققه: سامي الدهان، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٥٤م.

٩٠ ـ ابن عساكر أبو القاسم الدمشقي (ت٥٧١هـ/١١٧٥م): **تاريخ مدينة دمشق**، حققه: صلاح الدين المنجد، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥١م.

٩١ ـ **تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري**، حققه: محمد زاهد الكوثري، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٤م.

٩٢ ـ ابن علي بدر الدين الحنبلي (٧٧٧هـ/١٣٧٥م): **مختصر فتاوى ابن تيمية**، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.

٩٣ ـ ابن عبد السلام عبد العزيز (ت٦٦٠هـ/١٢٦١م): **الفتاوى الموصلية**، حققه: أياد خالد الطباع، ط١، دمشق دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٩٤ ـ ابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ/١٦٧٨م): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت، المكتب التجاري، د ت. وطبعة دمشق حققها: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، سنوات النشر مختلفة حسب المجلدات.

٩٥ ـ ابن عبد الهادي محمد المقدسي (ت٧٤٤هـ/١٣٤٣م): **طبقات علماء الحديث**، حققه: أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٩٦ ـ **العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، حققه: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٣٦٥هـ/١٩٣٨م.

٩٧ ـ ابن عبد الهادي يوسف المقدسي (ت٩٠٩هـ/١٥٠٣م): **ثمار المقاصد في ذكر المساجد**، حققه: أسعد طلس، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٣م.

٩٨ ـ ابن عقيل أبو الوفاء البغدادي (ت٥١٣هـ/١١١٩م): **الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال**، نشره: جورج مقدسي في نشرة الدراسات الشرقية (BEO) بدمشق ج٢٤، سنة ١٩٧٧م.

٩٩ ـ **كتاب الجدل**، نشره جورج مقدسي في نشرة الدراسات الشرقية (BEO) دمشق ج٢٠، سنة ١٩٧٢م.

١٠٠ ـ **كتاب الفنون**، حققه: جور مقدسي بيروت، دار المشرق، ج١، ١٩٧٠، وج٢، ١٩٧١م.

١٠١ ـ ابن الفوّطي عبد الرزاق (٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م): **تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب**، حققه: مصطفى جواد، دمشق مطبوعات مديرية إحياء الآثار، د ت.

١٠٢ ـ **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة** (هو منسوب لابن الفوّطي)، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٠٣ ـ ابن الفرات ناصر الدين محمد (ت٨٧٥هـ/ ١٤٨٠م): **تاريخ ابن الفرات**، حققه: حسن الشماع، بغداد، دار الطباعة الحديثة، ١٩٦٩م.

١٠٤ ـ ابن القاضي أبو العباس المكناسي (ت١٠٢٥هـ/ ١٦١٦م): **ذيل وفيات الأعيان**، حققه: محمد الأحمدي أبو النور، ط١، القاهرة، العتيقة، ١٩٧٠م.

١٠٥ ـ ابن قدامة موفق الدين المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م): **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**، حققه: جورج مقدسي، لندن مطبعة لوزاك، ١٩٦٢م.

١٠٦ ـ **البرهان في بيان القرآن**، نشر في مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، العدد ١٩، ١٤٠٧هـ.

١٠٧ ـ **مناظرة في القرآن العظيم**، حققه: محمد بن أحمد الحمود، ط١، الكويت، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٠٨ ـ **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، حققه: بدر بن عبد الله البدر، ضمن مجموع عقائد السلف، ط٢، الكويت، دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ.

١٠٩ ـ **المغني في شرح مختصر الخرقي، وبهامشه الشرح الكبير**، محمد حطاب، والسيد أحمد السيد ط١، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١١٠ ـ **روضة الناضر وجنة المناظر**، حققه: عبد العزيز ابن عبد الرحمٰن السعيد، ط٢، السعودية، جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١١١ ـ **إثبات صفة العلو**، حققه: بدر بن عبد الله البدر ضمن مجموع عقائد السلف، ط٢، الكويت، دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١١٢ ـ **ذم التأويل**، حققه: بدر بن عبد الله البدر، ضمن مجموع عقائد السلف، ط٢، الكويت، دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١١٣ ـ **مختصر منهاج القاصدين**، حققه: عبد القادر الأرناؤوط، وشعيب الأرناؤوط، ط٢، الجزائر، مؤسسة الإسراء، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١١٤ ـ **الاستبسار في نسب الصحابة من الأنصار**، حققه: علي نويهض، د م ن، دار الفكر، ١٩٧٢م.
١١٥ ـ **كتاب التوابين**، حققه: جورج مقديسي، دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية ١٩٦١م.
١١٦ ـ ابن قيم الجوزية شمس الدين (ت٧٥١هـ/١٣٥٠م): **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، حققه: عبد الرحمٰن المعلمي، ط٢، الرياض دار العاصمة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
١١٧ ـ **بدائع الفوائد**، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت.
١١٨ ـ **إغاثة اللهفان**، بيروت، المكتبة الثقافية، د ت.
١١٩ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، مصر، مطبعة الإمام، د ت.
١٢٠ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت.
١٢١ ـ **الفوائد**، حققه: أحمد راتب عرموش، ط٤، بيروت، دار النفائس، ١٤٠٣هـ.
١٢٢ ـ **شفاء العليل**، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٢٣ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، حققه: رضوان جامع رضوان، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.
١٢٤ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، حققه: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٧٨م.
١٢٥ ـ **الروح**، حققه: محمد إسكندر يلدا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.
١٢٦ ـ **أسماء مؤلفات ابن تيمية**، حققه: صلاح الدين المنجد، ط٢، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٣م.
١٢٧ ـ **شرح كتاب ذمّ الموسوسين**، الجزائر، دار الشهاب، د ت.
١٢٨ ـ **أخبار النساء**، حققه: نزّار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤م.
١٢٩ ـ ابن قاضي شهبة بدر الدين (ت٨٥١هـ): **طبقات الشافعية**، حققه: الحافظ عبد العليم خان، ط١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
١٣٠ ـ **الكواكب الدرية في السيرة النبوية**، حققه: محمود زايد، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٧١م.
١٣١ ـ ابن مفلح شمس الدين المقدسي: **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، حققه: محمد رشيد رضا، بيروت، دار العلم للجميع، ١٩٧٢م.

١٣٢ ـ ابن المنجّا عثمان الدمشقي (ت٦٤١هـ/ ١٢٤٣م): **كتاب وقف القاضي عثمان بن المنجا**، حققه: صلاح الدين المنجد، دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٩م.

١٣٣ ـ ابن محمد البدري أبو البقاء المصري (ت ق: ٩هـ/ ١٤م): **نزهة الأنام في محاسن الشام**، القاهرة، المكتبة العربية، ١٣٤١هـ.

١٣٤ ـ ابن النجار محب الدين (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م): **ذيل تاريخ بغداد**، حققه: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

١٣٥ ـ ابن ناصر الدين الدمشقي (ت٨٤٢هـ/ ١٤٣٨م): **الرد الوافر**، حققه: زهير الشاويش، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ.

١٣٦ ـ ابن هبيرة عون الدين (ت٥٦٠هـ/ ١١٦٤م): **الإفصاح عن معاني الصحاح**، حققه: فؤاد عبد المنعم أحمد ط١، قطر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٦م.

١٣٧ ـ ابن هشام عبد الملك (ت٢١٣هـ/ ٨٢٨م): **مختصر سيرة ابن هشام**، الجزائر، مكتبة النهضة الجزائرية، د ت.

١٣٨ ـ ابن الوردي زين الدين (ت٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م): **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ط١، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٠م.

١٣٩ ـ أبو شامة عبد الرحمٰن المقدسي (ت٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م): **المؤمل للرد إلى الأمر الأول**، ضمن مجموع من هدى المدرسة السلفية، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م.

١٤٠ ـ **ذيل الروضتين**، حققه: عزت العطار الحسيني، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٤م.

١٤١ ـ **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، بيروت، دار الجيل، د ت.

١٤٢ ـ أبو الفدا عماد الدين (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣١م): **المختصر في أخبار البشر**، بيروت، دار المعرفة، د ت.

١٤٣ ـ أبو نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م): **ذكر أخبار أصفهان**، ليدن مطبعة بريل، ١٩٣٤م.

١٤٤ ـ الأدفوي كمال الدين (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م): **الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد**، حققه: سعد محمد حسن، مصر، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٦م.

١٤٥ ـ الإربلي سبط عبد الرحمٰن (ت٧١٧هـ/ ١٣١٧م): **خلاصة الذهب المسبوك**، حققه: مكي السيد جاسم، بغداد مكتبة المثنى، د ت.

١٤٦ ـ الإسفراييني أبو المظفر: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة**، حققه: محمد زاهد الكوثري، مصر، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥م.

١٤٧ ـ الأصفهاني عماد الدين (ت٥٩٧هـ/١٢٠٠م): **خريدة القصر وجريدة العصر، ج شعراء الشام**، حققه: شكري فيصل، دمشق مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٥م. **وج شعراء العراق**، حققه: محمد بهجت الأثري، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٤م.

١٤٨ ـ البرزالي علم الدين الدمشقي (ت٧٣٩هـ/١٣٣٨م): **مشيخة أبي بكر بن أحمد بن عبد الدائم**، حققه: إبراهيم صالح، ط١، دمشق دار البشائر، ١٩٩٧م.

١٤٩ ـ البزار عمر بن علي البغدادي (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م): **الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، حققه: صلاح الدين المنجد، ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٣٩٦هـ.

١٥٠ ـ التجيبي القاسم بن يوسف السبتي (ت٧٣٠هـ/١٣٢٩): **مستفاد الرحلة والاغتراب**، حققه: عبد الحفيظ منصور، ليبيا الدار العربية للكتاب، د ت.

١٥١ ـ التميمي أبو الفضل عبد الواحد البغدادي (ت٤١٠هـ/١٠١٩م): **اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل**، ملحق بطبقات الحنابلة، ج٢، مصر، مطبعة السُّنَّة المحمدية، ١٩٦٢م.

١٥٢ ـ الجاحظ عمر بن بحر (٢٥٠هـ/٨٦٤م): **البيان والتبيين**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٨م.

١٥٣ ـ الجواليقي أبو منصور البغدادي (ت٥٤٠هـ/١١٤٥م): **المعرّب من الكلام الأعجمي**، حققه: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٤٢م.

١٥٤ ـ **شرح أدب الكاتب**، القاهرة، مكتبة القدسي ١٣٥٠هـ.

١٥٥ ـ **تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة**، حققه: عز الدين التنوخي، طهران، د ن، ١٩٦٦م.

١٥٦ ـ الجيلاني عبد القادر (٥٦١هـ/١١٦٥م): **الغنية لطالبي طريق الحق**، ط١، بيروت، دمشق دار البشائر، ودار صادر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

١٥٧ ـ **الفتح الرباني في الفيض الرحماني**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠م.

١٥٨ ـ الحريري أبو محمد القاسم (٥١٦هـ/١١٢٢م): **المقامات الحريرية**، الجزائر، موفم للنشر ١٩٨٩م.

١٥٩ ـ الحسيني أبو المحاسن (ت٧٦٥هـ/١٣٦٣م): **ذيل تذكرة الحفاظ**، حققه: محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت.

١٦٠ ـ الحموي ياقوت شهاب الدين (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م): **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م، وط٢، ١٩٩٥م.

١٦١ ـ **معجم الأدباء ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، حققه: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

١٦٢ ـ الخزرجي علي بن الحسن: **العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية**، حققه: محمد بسيوني، مصر، مطبعة الهلال، ١٣٣٩هـ/١٩١١م.

١٦٣ ـ الخطيب أبو بكر البغدادي (ت٤٦٣هـ/١٠٦٠هـ): **تاريخ بغداد**، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت.

١٦٤ ـ **الرحلة في طلب العلم**، حققه: نور الدين عتر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

١٦٥ ـ الداودي شمس الدين محمد (ت٩٤٥هـ/١٥٣٨): **طبقات المفسرين**، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.

١٦٦ ـ الذهبي شمس الدين (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م): **سير أعلام النبلاء**، حققه: فريق من العلماء، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م.

١٦٧ ـ **معجم شيوخ الذهبي**، حققه: روحية عبد الرحمٰن السيوفي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٦٨ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، حققه: عمر عبد السلام تدمري، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٦٩ ـ **معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار**، حققه: سيد جاد الحق، ط١، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩م.

١٧٠ ـ **تذكرة الحفاظ**، حققه: عبد الرحمٰن المعلمي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت.

١٧١ ـ **المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي**، حققه: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٧٢ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، حققه: علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة، د ت.

١٧٣ ـ **معجم محدثي الذهبي**، حققه: روحية عبد الرحمٰن السيوفي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٧٤ ـ **العبر في خبر من غبر**، حققه: صلاح الدين المنجد، الكويت، وزارة الإرشاد، ١٩٦٣م. وحققه كذلك: السعيد بن زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.

١٧٥ ـ **الأمصار ذوات الآثار**، حققه: قاسم علي سعد، ط١، بيروت، دار البشائر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٧٦ ـ السبكي تاج الدين (ت٧٧١هـ/ ١٣٦٩م): **طبقات الشافعية الكبرى**، محمود محمد الطناجي، وعبد الفتاح الحلو، ط١، القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.
١٧٧ ـ **معيد النعم ومبيد النقم**، حققه: محمد علي النجار وآخران، ط١، القاهرة، جماعة الأزهر للنشر والتوزيع، ١٩٤٨م.
١٧٨ ـ السخاوي شمس الدين بن عبد الرحمٰن (ت٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م): **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، حققه: فرانز روزنتال، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.
١٧٩ ـ السخاوي أبو الحسن علي الحنفي: **تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات**، حققه: محمود ربيع وحسن قاسم القاهرة، مطبعة العلوم، ١٩٣٧م.
١٨٠ ـ السراج جعفر بن أحمد البغدادي (ت٥٠٠هـ/ ١١٠٦م): **مصارع العشاق**، بيروت، دار بيروت، ١٩٨٠.
١٨١ ـ السفاريني محمد بن أحمد (١١٨٩هـ/ ١٧٠٤م): **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**، حققه: محمد رشيد رضا، القاهرة، مطبعة المنار الإسلامية، ١٣٢٣هـ.
١٨٢ ـ السمعاني عبد الكريم أبو سعد (ت٥٦٢هـ/ ١١٦٦م): **أدب الإملاء والاستملاء**، حققه: شفيق زيغور ط١، بيروت، دار اقرأ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٨٣ ـ **الأنساب**، حققه: عبد الرحمٰن المعلمي اليماني، ط١، حيدرآباد، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
١٨٤ ـ السمهودي علي بن عبد الله (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م): **الوفاء بما يجب لحضرة المصطفى**، ضمن مجموع: رسائل في تاريخ المدينة، جمعه: محمد الجاسر، ط١، الرياض دار اليمامة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
١٨٥ ـ السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م): **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
١٨٦ ـ **طبقات الحفاظ**، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
١٨٧ ـ **تاريخ الخلفاء**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.
١٨٨ ـ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر**، والقاهرة، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

١٨٩ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٩٠ ـ الشعراني عبد الوهاب (ت ق: ١٠هـ/ ١٦م): **الطبقات الكبرى**، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨م.

١٩١ ـ الشهرستاني محمد أبو الفتح (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٠م): **الملل والنحل**، حققه: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م.

١٩٢ ـ الشهرزوري شمس الدين (ت بعد٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م): **تاريخ الحكماء**، حققه: عبد الكريم أبو شويرب، ط١، د م ن، جمعية الدعوة الإسلامية، ١٩٨٨م.

١٩٣ ـ الصفدي صلاح الدين بن أيبك (ت٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م): **الوافي بالوفيات**، سلسلة النشرات الإسلامية، من إصدار: جمعية المستشرقين الألمانية، دار فرانز شتاير.

١٩٤ ـ **نكت الهميان في نكت العميان**، حققه: أحمد زكي بك، مصر، المطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

١٩٥ ـ عبد الحق عبد المؤمن البغدادي (ت٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م): **مراصد الإطلاع على الأمكنة والبقاع**، حققه: محمد البجاوي، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤م.

١٩٦ ـ العكبري أبو البقاء محب الدين (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م): **إعراب الحديث النبوي**، حققه: حسن موسى الشاعر، ط٢، جدة دار المنارة، د ت.

١٩٧ ـ العلموي عبد الباسط (ت٩٨١هـ/ ١٥٧٣م): **المعين في أدب المفيد**، حققه: شفيق زيغور، ط١، بيروت، دار اقرأ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٩٨ ـ العليمي مجير الدين عبد الرحمٰن (ت٩٢٨هـ/ ١٥٢١م): **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، حققه: محي الدين عبد الحميد، ط١، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٦٣م.

١٩٩ ـ **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، النجف المطبعة الحيدرية ومكتبتها، ١٩٦٨م.

٢٠٠ ـ الغزالي أبو حامد (٥٠٦هـ/ ١١١١م): **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت.

٢٠١ ـ **المنقذ من الضلال**، حققه: محمد جابر، بيروت، المكتبة الثقافية، د ت.

٢٠٢ ـ **المستصفى في علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

٢٠٣ ـ الفاسي أبو الطيبل تقي الدين (ت٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م): **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، القاهرة، مطبعة السُّنَّة المحمدية.

٢٠٤ ـ أبو يعلى الفراء البغدادي (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م): **الأحكام السلطانية**، حققه: محمد حامد الفقي، ط١، مصر، شركة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٨م.
٢٠٥ ـ **المعتمد في أصول الدين**، حققه: وديع زيدان، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣م.
٢٠٦ ـ الفيروزآبادي مجد الدين (٨١٧هـ/ ١٤١٤م): **البلغة في تاريخ أئمة اللغة**، حققه: محمد المصري دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٢م.
٢٠٧ ـ القرشي محي الدين بن أبي الوفاء (ت٧٧٥هـ/ ١٣٧٣م): **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، حققه: عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٠٨ ـ القزويني زكريا بن محمد (ت٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م): **آثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٩م.
٢٠٩ ـ القفطي جمال الدين علي (ت٦٢٤هـ/ ١٢٢٧م): **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، حققه: محمد أبو الفضل، ط١، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٠م.
٢١٠ ـ **تاريخ الحكماء من أخبار العلماء**، بغداد مكتبة المثنى، د ت.
٢١١ ـ **المحمدون من الشعراء وأشعارهم**، حققه: رياض مراد، دمشق مطبوعات اللغة العربية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
٢١٢ ـ القلانسي أبو يعلى: **ذيل تاريخ دمشق**، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨م.
٢١٣ ـ الكلوذاني محفوظ أبو الخطاب (٥١٠هـ/ ١١١٦م): **الانتصار في المسائل الكبار**، حققه: سليمان العمير ط١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢١٤ ـ الكليني يعقوب (ت٣٣٩هـ/ ٩٤٠م): **الأصول من الكافي**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.
٢١٥ ـ المزي أبو الحجاج الدمشقي (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤١م): **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه: بشار عواد معروف، ط٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٢١٦ ـ المقريزي أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م): **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د ت.
٢١٧ ـ **المقفى الكبير**، حققه: محمد اليعلاوي، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٢١٨ ـ **السلوك لمعرفة دول الملوك**، حققه: محمد مصطفى زيادة، ط٢، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٦م.

٢١٩ ـ المناوي زين الدين محمد (ت١٠٢١هـ/ ١١٦١٢م): **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، حققه: محمد أديب الجاد، ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩م.

٢٢٠ ـ المنذري بن عبد القوي (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م): **التكملة لوفيات النقلة**، حققه: بشار عواد معروف، بغداد، جامعة بغداد، مطبعة الآداب في النجف، ١٩٧١م.

٢٢١ ـ النعيمي عبد القادر (ت٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م): **الدارس في تاريخ المدارس**، حققه: جعفر الحسيني، دمشق، المجمع العلمي العربي ج١، ١٩٤٨م، ج٢، ١٩٥١م.

٢٢٢ ـ النووي يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ/ ١٢٦٨م): **رياض الصالحين**، حققه: أحمد أبو زينة، الكويت، بيروت، وكالة المطبوعات، دار الفكر، د ت.

٢٢٣ ـ الهجويري: **كشف المحجوب**، ترجمه إلى العربية: إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.

٢٢٤ ـ اليافعي محمد بن الأسعد المكي (ت٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م): **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، ط٢، بيروت، منشورات الأعلمي، ١٩٧٠م.

٢٢٥ ـ اليونيني قطب الدين موسى (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م): **ذيل مرآة الزمان**، حيدرآباد الهند مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

ثانياً: المراجع:

٢٢٦ ـ الأبراشي محمد عطية: **التربية الإسلامية وفلاسفتها**، الكويت، دار الكتاب الحديث، د ت.

٢٢٧ ـ ابن بدران الدمشقي: **منادمة الأطلال ومسايرة الخيال**، دمشق المكتب الإسلامي، د ت.

٢٢٨ ـ **نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر**، ط١٢ بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٢٩ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، د ت.

٢٣٠ ـ ابن عرموس محمود: **تاريخ القضاء في الإسلام**، القاهرة، المطبعة الأهلية الحديثة، د ت.

٢٣١ ـ ابن عبد الله باقاسي عائشة: **بلاد الحجاز في العصر الأيوبي**، ط١، مكة المكرمة، دار مكة، ١٤٠٠هـ.

٢٣٢ ـ ابن هادية علي وآخران: **القاموس الجديد للطلب**، ط٧، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩١م.
٢٣٣ ـ أبو زهرة محمد: **ابن تيمية**، القاهرة، دار الفكر العربي، د ت.
٢٣٤ ـ **ابن حنبل**، القاهرة، دار الفكر العربي، د ت.
٢٣٥ ـ **أصول الفقه**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٣م.
٢٣٦ ـ **تاريخ الجدل**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠م.
٢٣٧ ـ أبو فارس عبد القادر: **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
٢٣٨ ـ الأشقر عمر سليمان: **المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية**، ط٢، الأردن، دار النفائس، ١٩٩٨م.
٢٣٩ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**، الجزائر، قصر الكتاب، ١٩٩٠م.
٢٤٠ ـ الأكوع إسماعيل: **المدارس الإسلامية في اليمن**، صنعاء منشورات جامعة صنعاء، رقم (١)، ١٩٨٠م.
٢٤١ ـ آل سليمان مشهور: **كتب حذّر منها العلماء**، ط١، الرياض، دار الصميعي، ١٤١٥هـ.
٢٤٢ ـ الألباني ناصر الدين: **التوسل: أنواعه وأحكامه**، ط٣، د م ن، دار الاستقامة، ١٩٨٥م.
٢٤٣ ـ الإمام رشاد سالم: **مدينة القدس في العصر الوسيط**، تونس، الدار التونسية ١٩٧٦م.
٢٤٤ ـ أمين أحمد: **ظهر الإسلام**، ط٣، مصر، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤م.
٢٤٥ ـ أمين حسين: **المدرسة المستنصرية**، بغداد، مطبعة شفيق، ١٩٦٠م.
٢٤٦ ـ باتون ولتر ملفيل: **أحمد بن حنبل والمحنة**، ترجمه إلى العربية عبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الهلال، ١٩٥٨م.
٢٤٧ ـ باشا عمر موسى: **الأدب العربي في الشام**، ط٢، دمشق، المكتبة العباسية، ١٩٧٢م.
٢٤٨ ـ بدوي أحمد: **الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر**، والشام، دار نهضة مصر، ١٩٧٢م.
٢٤٩ ـ **أسس النقد الأدبي عند العرب**، ط٣، مصر، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤م.
٢٥٠ ـ بدوي عبد المجيد أبو الفتوح: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السُّنِّي في المشرق الإسلامي من القرن ٥هـ إلى سقوط بغداد**، ط٢، مصر، دار الوفاء، ١٩٨٨م.

٢٥١ ـ بروكلمان كارل: **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: السيد يعقوب بكر، دار المعارف، ١٩٨٣م.

٢٥٢ ـ البستاني بطرس: **أدباء العرب**، د م ن، دار نظير عبود، د ت.

٢٥٣ ـ بشار قويدر: **بغداد مدينة السلام**، ط١، الجزائر، دار حلب، ١٩٩٣م.

٢٥٤ ـ بيضون زياد: **الأرض وتكوينها**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠م.

٢٥٥ ـ التركي عبد الله المحسن: **أصول مذهب الأمام أحمد بن حنبل**، ط٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ.

٢٥٦ ـ تزهير جولد: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف موسى، وآخران، بيروت، دار الرائد العربي، د ت.

٢٥٧ ـ تيمور أحمد باشا: **المختار من المخطوطات العربية في الأستانة**، حققه: صلاح الدين المنجد، ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨م.

٢٥٨ ـ الجبوري عبد الله: **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الأوقاف**، ط١، بغداد، مطبعة المعارف، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٢٥٩ ـ الجرجاني علي الشريف: **كتاب التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

٢٦٠ ـ جواد مصطفى: **في التراث العربي**، حققه: محمد شلش وعبد الحميد العلوجي، بغداد دار الحرية، ١٩٧٥م.

٢٦١ ـ جواد مصطفى وأحمد سوسة: **خارطة بغداد قديماً وحديثاً**، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٩م.

٢٦٢ ـ حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والثقافي**، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٩١م.

٢٦٣ ـ الحسني عبد العزيز محمد: **الحياة العلمية في الدولة الإسلامية**، الكويت، وكالة المطبوعات، د ت.

٢٦٤ ـ الحصني محمد أديب: **منتخبات تواريخ دمشق**، المطبعة الحديثة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

٢٦٥ ـ حمادة محمد ماهر: **المصادر العربية والمعربة**، ط٥، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢٦٦ ـ حمزة عبد اللطيف: **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي**، ط٨، د م ن، دار الفكر العربي، ١٩٦٨م.

٢٦٧ ـ الحلوجي عبد الستار: **لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات**، ط٣، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٧م.

٢٦٨ ـ الحوالي سفر عبد الرحمٰن: **منهج الأشاعرة في العقيدة**، ط١، الجزائر، الدار السلفية، ١٩٩٠م.
٢٦٩ ـ حيدر كامل: **العمارة العربية الإسلامية: المدارس**، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥م.
٢٧٠ ـ خان حسن صديق: **قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر**، ط٢، حققه: عاصم القريوتي، الجزائر، دار الإمام مالك، ١٤١٤هـ.
٢٧١ ـ خان وحيد الدين: **الدين في مواجهة العلم**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة، دار المختار الإسلامي، ١٩٧٨م.
٢٧٢ ـ **حكمة الدين**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، ط٢، القاهرة، دار المختار الإسلامي، ١٩٧٨م.
٢٧٣ ـ الخطيب محمد عجاج: **السُّنَّة قبل التدوين**، ط١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٦٣م.
٢٧٤ ـ الخياط جعفر: **صورتان من تاريخ العراق في العصور المظلمة**، بيروت، مطبعة دار الكتب، ١٩٧١م.
٢٧٥ ـ الدفاع عبد الله: **العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية**، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
٢٧٦ ـ الدهلوي ولي الله: **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ط٢، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٣م.
٢٧٧ ـ الديوه جي سعيد: **تاريخ الموصل**، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢٧٨ ـ الرفاعي قاسم: **بعلبك في التاريخ**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م.
٢٧٩ ـ روبرت أغروس وجورج ستانسيو: **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة: كمال خلايلي، عالم المعرفة، رقم (١٣٤)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، ١٩٨٤م.
٢٨٠ ـ رؤوف عماد عبد السلام: **مدارس بغداد في العصر العباسي**، ط١، بغداد، دار البصري، ١٩٦٦م.
٢٨١ ـ الريحاوي عبد القادر: **العمارة العربية الإسلامية في سوريا ـ دمشق**، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٩م.
٢٨٢ ـ الزحيلي محمد: **مرجع العلوم الإسلامية**، ط٢، دمشق دار المعرفة، ١٩٩٢م.
٢٨٣ ـ الزفزاف محمد: **التعريف بالقرآن والحديث**، ط١، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٤م.

٢٨٤ ـ زهدي جار الله: **المعتزلة**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، د ت.
٢٨٥ ـ الزيات حبيب: **خزائن الكتب في دمشق وضواحيها**، دمشق، دار الحوار، د ت.
٢٨٦ ـ زيدان جورجي: **تاريخ آداب اللغة العربية**، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢٨٧ ـ زيدان يوسف محمد: **الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر**، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١م.
٢٨٨ ـ الزين محمد حسني: **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٩م.
٢٨٩ ـ السيد سابق: **فقه السُّنَّة**، بيروت، القاهرة، دار الجيل، الفتح للإعلام، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٢٩٠ ـ السباعي أحمد: **تاريخ مكة**، ط٢، مكة المكرمة، مطابع دار قريش، ١٣٨٠هـ.
٢٩١ ـ سركيس يعقوب: **مباحث عراقية في الجغرافيا والتاريخ**، بغداد، شركة التجارة والطباعة، ١٩٤٨م.
٢٩٢ ـ سعد الدين محمد منير: **العلماء عند المسلمين**، ط١، بيروت، دار المناهل، ١٤١٢هـ/ ١٩٠٩م.
٢٩٣ ـ السعيد عبد العزيز: **ابن قدامة وآثاره الأصولية**، ط٢، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ.
٢٩٤ ـ سماحة عبد الحميد: **في أعماق الفضاء**، ط٣، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٠م.
٢٩٥ ـ سيد فؤاد: **فهرست المخطوطات بدار الكتب المصرية (١٩٣٦ ـ ١٩٥٥م أ ـ س)**، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
٢٩٦ ـ السيد فؤاد صالح: **معجم الألقاب والأسماء المستعارة في التاريخ العربي والإسلامي**، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.
٢٩٧ ـ شاي يحيى: **تاريخ التنجيم عند العرب**، ط١، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٩٤م.
٢٩٨ ـ الشبل علي بن عبد العزيز: **الثبت (قوائم بعض مخطوطات ابن تيمية وابن القيم الجوزي)**، ط١، الرياض، دار الوطن، ١٤١٧هـ.
٢٩٩ ـ الشطي شوكت: **تاريخ الطب وآدابه وأعلامه**، د م ن، مطبعة طربين، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

٣٠٠ ـ شلبي أحمد: **التربية والتعليم في الفكر الإسلامي**، ط٨، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٨٧م.
٣٠١ ـ شميساني حسن: **مدارس دمشق في العصر الأيوبي**، ط١، بيروت، دار الآفاق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٣٠٢ ـ الشنقيطي محمد الأمين: **منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات**، الجزائر، مؤسسة اتحاد المغرب العربي، د ت.
٣٠٣ ـ **مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**، الجزائر، الدار السلفية، د ت.
٣٠٤ ـ الشوكاني محمد بن علي: **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، حققه: عبد الرحمٰن المعلمي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
٣٠٥ ـ **التحف في مذهب السلف**، جدة مطبوعات الجامعة الإسلامية، د ت.
٣٠٦ ـ الشيبي محمد رضا: **مؤرخ العراق ابن الفوّطي**، بغداد، مطبعة التفيض، ١٩٥٠م.
٣٠٧ ـ الصابوني محمد علي: **مختصر تفسير الطبري**، الجزائر، مكتبة رحاب، ١٩٩١م.
٣٠٨ ـ صبحي محمود: **في علم الكلام: الأشاعرة**، ط٥، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٥م.
٣٠٩ ـ ضيف شوقي: **المقامة**، ط٢، مصر، دار المعارف، ١٩٦٤م.
٣١٠ ـ طاش كبرى زاده: **مفتاح السعادة ومصباح السادة في موضوعات العلوم**، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.
٣١١ ـ الطحان محمود: **تيسير مصطلح الحديث**، الجزائر، دار رحاب، د ت.
٣١٢ ـ **أصول التخريج ودراسة الأسانيد**، ط٣، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٧هـ.
٣١٣ ـ طلس أسعد: **التربية والتعليم في الإسلام**، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٧م.
٣١٤ ـ عباس محمد عيد: **حقيقة التعيين**، ط١، الجزائر، قصر الكتاب، ١٤١٠هـ.
٣١٥ ـ عبد الله صالح عبد الرحمٰن: **تاريخ التعليم في مكة المكرمة**، ط١، جدة، دار الشروق، ١٤٠٣هـ.
٣١٦ ـ العثيمين صالح: **القواعد المثلى في أسماء الله الحسنى**، الجزائر، الدار السلفية، ١٩٩٠م.
٣١٧ ـ العجيري صالح محمد: **تقويم القرون لمقابلة التواريخ الهجرية والميلادية**، ط٢، الكويت، ذات السلاسل، ١٤٠٥هـ.

٣١٨ ـ العزاوي عباس: **تاريخ الأدب العربي في العراق**، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٠م.
٣١٩ ـ العلبي أكرم حسن: **خطط دمشق**، ط١، دمشق، دار الطباع، ١٩٨٩م.
٣٢٠ ـ العلوان سليمان: **إتحاف أهل الفضل والإنصاف بنقض كتاب ابن الجوزي دفع شبهة التشبيه**، ط١، الرياض، دار الصميعي، ١٤١٥هـ.
٣٢١ ـ العلوجي عبد الحميد: **مؤلفات ابن الجوزي**، بغداد، وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٥م.
٣٢٢ ـ العمري أكرم ضياء: **دراسات تاريخية**، ط١، السعودية الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٣هـ.
٣٢٣ ـ العمري ياسين خير الله: **مهذب الروضة الفيحاء في تواريخ النساء**، حققه: رجاء السمرائي، العراق، وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٦م.
٣٢٤ ـ علي السيد علي: **الحياة الثقافية في المدينة المنورة في عصر المماليك**، ط١، د م ن، مركز عيّن للدراسات والبحوث الإنسانية، ١٩٩٤م.
٣٢٥ ـ فروخ عمر: **تاريخ الأدب العربي**، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٩م.
٣٢٦ ـ **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢م.
٣٢٧ ـ فكري أحمد: **مساجد القاهرة، ومدارسها**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩م.
٣٢٨ ـ الفنيسان سعود بن عبد الله: **آثار الحنابلة في علوم القرآن**، الإسكندرية، المكتب المصري، ١٩٨٩م.
٣٢٩ ـ كرد علي محمد: **خطط الشام**، دمشق مطبعة الترقي، ١٣٤٥هـ/١٩٢٦م.
٣٣٠ ـ **غوطة دمشق**، ط٢، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٢م.
٣٣١ ـ الكروي إبراهيم سليمان: **المرجع في الحضارة الإسلامية**، مصر، مركز الإسكندرية للكتاب، ١٩٩٧م.
٣٣٢ ـ كيفى إبراهيم حسن: **مكة المكرمة**، الرياض، الرئاسة العامة لرعاية الشباب، ١٩٨٨م.
٣٣٣ ـ مبارك زكي: **التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق**، بيروت، المكتبة العصرية، د ت.
٣٣٤ ـ مبارك محمد: **الإسلام والفكر العلمي**، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٠م.
٣٣٥ ـ محمود أحمد علي: **الحنابلة في بغداد**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م.

٣٣٦ ـ محمود عبد الحليم: **الإسلام والعقل**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠م.
٣٣٧ ـ مرتاض عبد الملك: **فن المقامات في الأدب العربي**، ط٢، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨م.
٣٣٨ ـ فرنسيس بشير: **بغداد تاريخها وآثارها**، بغداد، مديرية الآثار العامة، ١٩٥٩م.
٣٣٩ ـ مصطفى شاكر: **موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها**، ط١، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٩٣م.
٣٤٠ ـ **التاريخ العربي والمؤرخون**، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
٣٤١ ـ المعموري الطاهر: **الغزالي وعلماء المغرب**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٠م.
٣٤٢ ـ برجاميني دافيد: **الكون**، ترجمة: نزيه الحكيم بيروت، المكتبة العلمية لايف، ١٩٧١م.
٣٤٣ ـ معروف بشار عواد: **المنذري وكتابه التكملة لوفيات النقلة**، بغداد، مطبعة النجف، ١٩٦٨م.
٣٤٤ ـ **ضبط النص والتعليق عليه**، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٢م.
٣٤٥ ـ معروف ناجي: **تاريخ علماء المستنصرية**، ط٢، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٦٥م.
٣٤٦ ـ **عالمات بغداديات**، بغداد، دار الجمهورية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
٣٤٧ ـ **حياة إقبال الشرابي**، ط١، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٦٦م.
٣٤٨ ـ المنجد صلاح الدين: **معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة**، ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٨م.
٣٤٩ ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: **الآثار الإسلامية في الوطن العربي**، تونس، ١٩٨٥م.
٣٥٠ ـ معهد الاستشراق بموسكو: **دراسات في تاريخ الثقافة العربية**، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٩م.
٣٥١ ـ المهدي عبد الجليل حسن: **الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى في العصر الأيوبي والمملوكي**، ط١، الأردن، مكتبة الأقصى، ١٩٨٠م.

٣٥٢ ـ موافي عثمان: **منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي**، الإسكندرية مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٦م.

٣٥٣ ـ جلال محمد موسى: **نشأة الأشعرية وتطوّرها**، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م.

٣٥٤ ـ النبهاني يوسف بن إسماعيل: **جامع كرامات الأولياء**، حققه: عطوة إبراهيم عوض، بيروت، دار الثقافة، ١٩٩١م.

٣٥٥ ـ النشار علي سامي: **منهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.

٣٥٦ ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦م.

٣٥٧ ـ هراس خليل محمد: **باعث النهضة الإسلامية الحديثة: ابن تيمية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٣٥٨ ـ الهلالي سليم: **صفحات مطوية من حياة سلطان العلماء العز بن عبد السلام**، ط١، الجزائر، دار ابن تيمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٣٥٩ ـ الولي طه: **المساجد في الإسلام**، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٣٦٠ ـ يعقوبي محمود: **ابن تيمية والمنطق الآرسطي**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، د ت.

الدوريات:

١ ـ ابن منبع عبد الله: «كتاب المغني لابن قدامة» **مجلة الدارة**، الرياض، العدد الثاني، السنة **الثانية**، جمادي الثاني، **١٣٧٩هـ/ ١٩٧٧م**.

٢ ـ بدري فهد: «من كبار المؤرخين البغداديين في القرن ٧هـ/ ١٣م، ابن الدبيثي»، **مجلة المورد**، بغداد، مج٣ ج٣، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٣ ـ البناني سعد بن محمد: «جهود ابن قدامة في خدمة العقيدة»، **مجلة عالم الكتب**، الرياض، مج ١٥ العدد ٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٤ ـ زيتون محمد: «العلاقات الثقافية بين القيروان ومراكز الفكر في المشرق في منصف القرن ٤هـ» **مجلة كلية العلوم الاجتماعية**، جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية، الرياض، ج١، ١٩٧٧م.

٥ ـ سركيس يعقوب: «ابن الجوزي وابنه وحفيده: مؤلف مناقب بغداد»، **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق**، ج٨، سنة ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

٦ ـ الشطي جميل: «ذيل على طبقات الحنابلة»، **مجلة المقتبس**، دمشق مج٦ سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

٧ ـ الطباخ محمد راغب: «المدرسة المستنصرية» **مجلة المجمع العربي بدمشق**، مج٤ السنة الرابعة، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م.

٨ ـ «مناقب بغداد هو لابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ»، **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق**، ج٩ سنة ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

٩ ـ صالح عبد المحسن: «قزم يقترب ومذنبات تندفع وحياة تنقرض» **مجلة الدوحة**، عدد فبراير، ١٩٨٥م.

١٠ ـ علوان محمد باقر: «المستدرك على مؤلفات ابن الجوزي»، **مجلة المورد**، بغداد، مج١ ج١ ـ ٢، سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١١ ـ مقدسي جورج: «مؤسسات العلم ببغداد»، ترجمه: إحسان عباس، **مجلة الأبحاث**، بيروت، مج ١٤ ج٣، سنة ١٩٦١م.

١٢ ـ «رعاة العلم في بغداد في القرن الخامس الهجري» ترجمه: إحسان عباس، **مجلة الأبحاث**، بيروت، مج ١٤ ج٤، سنة ١٩٦١م.

١٣ ـ مطر أحمد فهيم: «ابن الجوزي ومنهجه في التفسير»، **مجلة البحوث الإسلامية**، الرياض، ٣١ سنة ١٤١١هـ.

١٤ ـ المنجد صلاح الدين: «إجازات السماع،»، **مجلة معهد المخطوطات العربية**، جامعة الدول العربية، مج١ ج٢، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

١٥ ـ «المؤرخون الدمشقيون وآثارهم المخطوطة»، **مجلة معهد المخطوطات**، العربية جامعة الدول العربية، مج ٢ ج١ ـ ٢، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٨٥٦م.

الأطالس:

١ ـ عبد المنعم ماجد، وعلي البنا: **الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي**، ط٢، د م ن، دار الفكر العربي، د ت.

٢ ـ نخبة من الباحثين: **أطلس العالم الصحيح**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٥م.

أعمال غير منشورة:

١ ـ ابن زروق نصر الدين: **جواب خطي**، عن أسئلة وجهتا إليه، ٢٠٠٠م.

۞ المراجع الأجنبية:

الكتب:

1 - Bougamra Mohamed: **L' enseingnmement de la langue et de la litterature arabes. A la nizamiya de bagdad**, Tunis, Université de tunis 1983.

2 - Dumarcay jacques: **Damas, Bagdad capitales et terres des califes**, Beyrouth. Dar el machreq.

3 - Laoust Henri: **Le Hanbalisme sous Les amlouks bahrids**, Paris Librairie orientaliste, Paul geutner, 1960.

4 - **Les schismes Dans L' islam.**, Paris Payot 1977.

5 - **Le Precis d' ibn qudama**, beyrouth, Imprimerie catholique 1950.

6 - **La Profission de Foi d ibn batta**, Damas Institut Francais 1958.

7 - **Le Traite du droit public**, Alger ENAG 1990.

8 - **Les Premieres profissions de foi hanbalites**, Damas Institut, Francais 1957.

9 - Laugier S D E: **Khwadja Abdullah el anssari**, beyrouth Imprimerie catholique.

10 - Makdisi George: **Ibn Aqil et la resurgence de L' islam traditionaliste**, Damas, Institut Francais 1963.

الدوريات:

1 - Laoust Henri: ((Le Hanbalisme sous le califa de bagdad)) R E I Paris Tome 1, 1959.

2 - Makdisi George: ((L' islam Hanbalisant)) R E I paris Tome 2, 1974 et Tome 1, 1975.

3 - Sourdel Dominique: ((Deux documents relatifs a la comunute hanbalite de damas)) B E O Damas Tome 25, 1972.

الموسوعات:

1 - **Encyclopedie de L' islam**, Nouvelle Edition, Paris Larouse 1990.



فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الملاحق

مصنفات للمؤلف

١ - صفحات من تاريخ أهل السُّنَّة والجماعة في بغداد.
٢ - الداروينية في ميزان الإسلام والعلم.
٣ - قضية التحكيم في موقعة صفين ـ دراسة وفق منهج علم الجرح والتعديل ـ.
٤ - الثورة على سيدنا عثمان بن عفان ـ دراسة وفق منهج علم الجرح والتعديل ـ.
٥ - مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه.
٦ - الصحابة المعتزلون للفتنة الكبرى ـ دراسة وفق منهج أهل الجرح والتعديل ـ.
٧ - الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث.
٨ - أخطاء المؤرخ عبد الرحمٰن بن خلدون في كتابه المقدمة
٩ - الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون.
١٠ - أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ دراسة نقدية لدحض أباطيل الجابري، وخرافات هشام جعيط ـ.
١١ - نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد ـ على ضوء الشرع والعقل والعلم ـ.
١٢ - التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي ـ خلال العصر الإسلامي ـ.
١٣ - بحوث حول الخلافة والفتنة الكبرى ـ وفق منهج علم الجرح والتعديل ـ.
١٤ - مقاومة أهل السُّنَّة للفلسفة اليونانية.
١٥ - وقفات مع أدعياء العقلانية ـ قراءة نقدية لفكر حسن حنفي، ونصر حامد أبي زيد، وهشام جعيط، وأمثالهم ـ.
١٦ - تناقض الروايات السُّنِّية والشيعية حول تاريخ صدر الإسلام ـ مظاهره وآثاره، أسبابه ومنهج تحقيقه ـ.
١٧ - جنايات أرسطو في حق العقل والعلم.
١٨ - مخالفة الفلاسفة المسلمين لطبيعيات القرآن الكريم.
١٩ - منهج أهل الحديث في الرد على المتكلمين ـ أُسسه وتطبيقاته ـ.
٢٠ - قضايا تاريخية وفكرية من تاريخنا الإسلامي.
٢١ - تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ـ مظاهره، آثاره، أسبابه ـ.
٢٢ - الحركة الحنبلية وأثرها في بغداد.
٢٣ - الحركة العلمية الحنبلية وأثرها في المشرق الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجري.